Ph. Sp. 241 k

<36632252290013

<36632252290013

Bayer. Staatsbibliothek

Die heilige Familie,

oder

Kritik

der

kritischen Kritik.

Gegen Bruno Bauer & Consorten.

Von

Friedrich Engels und Karl Marx.

Frankfurt a. M.

Literarische Anstalt.

(J. Rütten.)

1845.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Druck von Streng u. Schneider in Frft.

Vorrede.

Der reale Humanismus hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind, als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus, der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das „Selbstbewußtsein" oder den „Geist" setzt und mit dem Evangelisten lehrt: „der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze." Es versteht sich, daß dieser fleischlose Geist nur in seiner Einbildung Geist hat. Was wir in der Bauer'schen Kritik bekämpfen, ist eben die als Karrikatur sich reproducirende Spekulation. Sie gilt uns als der vollendetste Ausdruck des christlich-germanischen Prinzips, das seinen letzten Versuch macht, indem es „die Kritik" selbst in eine transcendente Macht verwandelt.

Unsre Darstellung schließt sich vorzugsweise an die „allgemeine Literaturzeitung von Bruno Bauer" an — ihre ersten 8 Hefte lagen uns vor — weil hier die Bauer'sche Kritik und damit der Unsinn der deutschen Spekulation

überhaupt den Gipfelpunkt erreicht hat. Die kritische Kritik (die Kritik der Literaturzeitung) ist um so lehrreicher, je mehr sie die Verkehrung der Wirklichkeit durch die Philosophie bis zur anschaulichsten Komödie vollendet. — Man sehe z. B. Faucher und Szeliga. — Die Literaturzeitung bietet ein Material, an welchem auch das größere Publikum über die Illusionen der spekulativen Philosophie verständigt werden kann. Dies ist der Zweck unsrer Arbeit.

Unsere Darstellung ist natürlich durch ihren Gegenstand bedingt. Die kritische Kritik steht durchgehends unter der schon erreichten Höhe der deutschen theoretischen Entwicklung. Es ist also durch die Natur unsres Gegenstandes gerechtfertigt, wenn wir jene Entwicklung selbst hier nicht weiter beurtheilen.

Die kritische Kritik zwingt vielmehr, die schon vorhandenen Resultate als solche ihr gegenüber geltend zu machen.

Wir schicken daher diese Polemik den selbständigen Schriften voraus, worin wir — versteht sich jeder von uns für sich — unsre positive Ansicht und damit unser positives Verhältniß zu den neueren philosophischen und socialen Doctrinen darstellen werden.

Paris im September 1844.

Engels. Marx.

Inhaltsanzeige.

Seite.

Vorwort.

I. **Kapitel.** Die kritische Kritik in Buchbindermeistergestalt, oder die kritische Kritik als Herr Reichard. von **Engels** 1

II. **Kapitel.** Die kritische Kritik als Mühleigner, oder die kritische Kritik als Herr Jules Faucher. von **Engels** 5

III. **Kapitel.** Die Gründlichkeit der kritischen Kritik, oder die kritische Kritik als Herr J. (Jungnitz?). von **Engels** 13

IV. **Kapitel.** Die kritische Kritik als die Ruhe des Erkennens, oder die kritische Kritik als Herr Edgar . . . 15

1) Rosa Tristan oder die union ouvrière
2) Beraud über die Freudenmädchen
} von **Engels**

3) Die Liebe
4) Proudhon
} von **Marx**.

Seite.

V. Kapitel. Die kritische Kritik als Geheimnißkrämer, oder die kritische Kritik als Herr Szeliga. von Marx 75

1) Das Geheimniß der Verwilderung in der Civilisation und das Geheimniß der Rechtslosigkeit im Staat.

2) Das Geheimniß der spekulativen Construktion.

3) Das Geheimniß der gebildeten Gesellschaft.

4) Das Geheimniß der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit.

5) Das Geheimniß ein Spott.

6) Lachtaube. (Rigolette.)

7) Der Weltzustand der Geheimnisse von Paris.

VI. Kapitel. Die absolute kritische Kritik, oder die kritische Kritik als Herr Bruno 113

1) Erster Feldzug der absoluten Kritik. von Marx.

a) Der „Geist" und die „Masse."

b) Die Judenfrage No. I. Stellung der Fragen.

c) Hinrichs No. I. Geheimnißvolle Andeutungen über Politik, Socialismus und Philosophie.

2) Zweiter Feldzug der absoluten Kritik . . . 138

a) Hinrichs No. II. Die „Kritik" und „Feuerbach". Verdammung der Philosophie. von Engels.

b) Die Judenfrage No. II. Kritische Erläuterungen über Socialismus, Jurisprudenz und Politik (Nationalität). von Marx.

3) Dritter Feldzug der absoluten Kritik, von Marx 150

a) Selbstapologie der absoluten Kritik. Ihre „politische" Vergangenheit.

b) Die Judenfrage No. III.

c) Kritische Schlacht gegen die französische Revolution.

d) Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus.

e) Schließliche Niederlage des Socialismus.

f) Der spekulative Kreislauf der absoluten Kritik und die Philosophie des Selbstbewußtseins.

Seite.

VII. Kapitel. Die Correspondenz der krit. Kritik. 228

1) Die kritische Masse. von Marx.

2) Die „unkritische Masse" und die „kritische Kritik."

a) Die „verstockte" Masse und die „unbefriedigte" Masse. von Marx.

b) Die „weichherzige" und „erlösungsbedürftige" Masse. von Engels.

c) Der Gnadendurchbruch der Masse. von Marx.

3) Die unkritisch-kritische Masse, oder „die Kritik" und die „Berliner Couleur". von Marx.

VIII. Kapitel. Weltgang und Verklärung der kritischen Kritik, oder die kritische Kritik als Rudolph, Fürst von Geroldstein. von Marx 258

1) Kritische Verwandlung eines Metzgers in einen Hund, oder der Chourineur.

2) Enthüllung des Geheimnisses der kritischen Religion, oder Fleur de Marie.

a) Die spekulative Marienblume.

b) Fleur de Marie.

3) Enthüllung des Geheimnisses des Rechts.

a) Der maitre d'école oder die neue Straftheorie. Das enthüllte Geheimniß des Cellularsystems. Medizinische Geheimnisse.

b) Belohnung und Strafe. Die verdoppelte Justiz nebst Tabelle.

c) Aufhebung der Verwilderung der Civilisation und der Rechtslosigkeit im Staat.

4) Das enthüllte Geheimniß des Standpunktes.

5) Enthüllung des Geheimnisses von der Utilisirung der menschlichen Triebe, oder Clemence d'Harville.

6) Enthüllung des Geheimnisses der Emancipation des Weibes, oder Louise Morel.

Seite.

7) Enthüllung der nationalökonomischen Geheimnisse.

a) Theoretische Enthüllung der nationalökonomischen Geheimnisse.

b) Die Armenbank.

c) Musterwirthschaft zu Bouqueval.

8) Rudolph, das „enthüllte Geheimniß aller Geheimnisse."

IX. Kapitel. Kritisches jüngstes Gericht. von Marx. 333

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

I. Kapitel.

„Die kritische Kritik in Buchbindermeister-Gestalt" oder die kritische Kritik als Herr Reichardt.

Die kritische Kritik, so erhaben sie sich über die Masse weis, fühlt doch ein unendliches Erbarmen für dieselbe. Also hat die Kritik die Masse geliebt, daß sie ihren eingebornen Sohn gesandt hat, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das kritische Leben haben. Die Kritik wird Masse und wohnet unter uns und wir sehen ihre Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater. D. h. die Kritik wird sozialistisch und spricht „von Schriften über den Pauperismus." Sie sieht es nicht für einen Raub an, Gott gleich zu sein, sondern entäußert sich selbst, und nimmt Buchbindermeister-Gestalt an, und erniedrigt sich bis zum Unsinn, — ja zum kritischen Unsinn in fremden Sprachen. Sie, deren himmlische jungfräuliche Reinheit von der Berührung mit der sündigen aussätzigen Masse zurückschaudert, sie überwindet sich so weit, daß sie von „Booz" und „allen Quellenschriftstellern des Pauperismus" Notiz nimmt, und „mit dem Zeitübel seit Jahren Schritt um Schritt thut;" sie verschmäht es für die Fachgelehrten zu schreiben, sie schreibt für das große Publikum, entfernt alle fremdartigen Ausdrücke, allen „lateinischen

Calkul, allen zunftmäßigen Jargon" — alles das entfernt sie aus den Schriften Anderer, denn das wäre doch gar zu viel verlangt, wenn die Kritik sich selbst „diesem Reglement der Administration" unterwerfen sollte. Aber selbst das thut sie theilweise, sie entäußert sich, wenn nicht der Worte selbst, doch ihres Inhalts mit bewundernswürdiger Leichtigkeit — und wer wird ihr vorwerfen, daß sie „den großen Haufen unverständlicher Fremdwörter" gebraucht, wenn sie selbst mit systematischer Manifestation die Entwickelung begründet, daß auch ihr diese Wörter unverständlich geblieben sind? Von dieser systematischen Manifestation einige Proben:

„Deshalb sind ihnen die Institutionen des Bettlerthums ein Gräuel."

„Eine Verantwortlichkeits-Lehre, an welcher jede Regung des Menschengedankens zum Abbild von Lot's Weib wird."

„Auf den Schlußstein dieses in der That gesinnungsreichen Kunstgebäudes."

„Dies der Hauptinhalt von Steins politischem Testamente, welches der große Staatsmann noch vor seinem Austritt aus dem aktiven Dienst der Regierung und allen ihren Abhandlungen einhändigte."

„Dieses Volk besaß damals für eine solch ausgedehnte Freiheit noch keine Dimensionen."

„Indem er am Schluß seiner publicistischen Abhandlung mit ziemlicher Sicherheit parlamentirt, es fehle blos noch am Vertrauen."

„Dem staatserhebenden männischen, sich über die Routine und die kleingeistige Furcht erhebenden, an der Geschichte gebil-

deten und mit lebendiger Anschauung fremden öffentlichen Staatswesens genährten Verstand."

„Die Erziehung einer allgemeinen Nationalwohlfahrt."

„Die Freiheit blieb in der Brust des preußischen Völkerberufs unter der Controlle der Behörden todt liegen."

„Volksorganische Publicistik."

„Dem Volke, dem auch Herr Brüggemann das Taufzeugniß seiner Mündigkeit ertheilt."

„Ein ziemlich greller Widerspruch gegen die übrigen Bestimmtheiten, die in der Schrift für die Berufsfähigkeiten des Volkes ausgesprochen sind."

„Der leidige Eigennutz lös't alle Chimären des Nationalwillens schnell auf."

„Die Leidenschaft, viel zu erwerben ꝛc., das war der Geist, der die ganze Restaurationszeit durchdrang, und der sich mit einer ziemlichen Quantität Indifferenz der neuen Zeit anschloß."

„Der dunkle Begriff politischer Bedeutung, welcher in der landmannschaftlichen preußischen Nationalität anzutreffen ist, ruht auf dem Gedächtniß einer großen Geschichte."

„Die Antipathie verschwand und ging einem völlig exaltirten Zustand über."

„Jeder in seiner Art stellte bei diesem wunderbaren Uebergang noch seinen besondern Wunsch in Aussicht."

„Ein Katechismus mit gesalbter Salomonischer Sprache, dessen Worte sanft wie eine Taube Zirb! Zirb! hinaufsteigen in die Region des Pathos und donnerähnlicher Aspekten."

„Der ganze Dilettantismus einer fünfunddreißigjährigen Vernachlässigung.“

„Das zu grelle Verdonnern der Städtebürger durch einen ihrer ehemaligen Vorstände würde sich noch mit der Gemüthsruhe unserer Vertreter hinnehmen lassen, wenn die Bendasche Auffassung der Städteordnung von 1808 nicht an einer moslemitischen Begriffs-Affection über das Wesen und den Gebrauch der Städteordnung laborirte.“—

Der stylistischen Kühnheit entspricht bei Herrn Reichardt durchgängig die Kühnheit der Entwicklung selbst. Er macht Uebergänge wie folgende:

„Herr Brüggemann .... Jahr 1843 .... Staatstheorie .... jeder Redliche .... die große Bescheidenheit unsrer Socialisten .... natürliche Wunder .... an Deutschland zu stellende Forderungen .... übernatürliche Wunder .... Abraham .... Philadelphia .... Mama .... Bäckermeister .... weil wir aber von Wundern sprechen, so brachte Napoleon &c.“

Nach diesen Proben ist es denn auch gar nicht zu verwundern, daß die kritische Kritik noch eine „Erläuterung“ eines Satzes gibt, dem sie selbst „populäre Redeweise“ beilegt. Denn sie „waffnet ihre Augen mit organischer Kraft, das Chaos zu durchdringen.“ Und hier ist zu sagen, daß dann selbst „populäre Redeweise“ der kritischen Kritik nicht unverständlich bleiben kann. Sie sieht ein, daß der Literaten-Weg nothwendig ein krummer bleibt, wenn das Subjekt, das ihn betritt, nicht stark genug ist ihn gerade zu machen, und schreibt deshalb natürlich dem Schriftsteller „mathematische Operationen“ zu.

Es versteht sich, und die Geschichte, die alles beweist, was sich von selbst versteht, beweist auch dies, daß die Kritik nicht Masse wird um Masse zu bleiben, sondern um die Masse von ihrer massenhaften Massenhaftigkeit zu erlösen, also die populäre Redeweise der Masse in die kritische Sprache der kritischen Kritik aufzuheben. Es ist die stufenhaftigste Stufe der Erniedrigung, wenn die Kritik die populäre Sprache der Masse erlernt, und diesen rohen Jargon in den überschwenglichen Calkul der kritisch kritischen Dialektik transzendirt.

II. Kapitel.

„Die kritische Kritik" als „Mühleigner" oder die kritische Kritik als Herr Jules Faucher.

Nachdem die Kritik durch ihre Erniedrigung bis zum Unsinn in fremden Sprachen dem Selbstbewußtsein die wesentlichsten Dienste geleistet und zu gleicher Zeit die Welt dadurch vom Pauperismus befreit hat, erniedrigt sie sich auch noch bis zum Unsinn in der Praxis und Geschichte. Sie bemächtigt sich der „englischen Tagesfragen" und gibt einen Abriß der Geschichte der englischen Industrie, welcher ächt kritisch ist.

Die Kritik, die sich selbst genügt, die in sich vollendet und abgeschlossen ist, darf natürlich die Geschichte, wie sie wirklich passirt ist, nicht anerkennen, denn das hieße ja die schlechte Masse in ihrer ganz massenhaften Massenhaftigkeit anerkennen, während es sich doch gerade um die Erlösung der Masse von der Massenhaftigkeit handelt. Die Geschichte

wird daher von ihrer Massenhaftigkeit befreit, und die Kritik, die sich frei gegen ihren Gegenstand verhält, ruft der Geschichte zu: du sollst dich so und so zugetragen haben! Die Gesetze der Kritik haben alle rückwirkende Kraft; vor ihren Dekreten trug sich die Geschichte ganz anders zu, als sie sich nach denselben zugetragen hat. Daher weicht denn auch die massenhafte, sogenannte wirkliche Geschichte bedeutend ab von der kritischen, die sich Heft VII. der Literaturzeitung von p. 4 an ereignet.

In der massenhaften Geschichte gab es keine Fabrikstädte ehe es Fabriken gab; aber in der kritischen Geschichte, wo der Sohn seinen Vater erzeugt, wie bei Hegel schon, sind Manchester, Bolton und Preston aufblühende Fabrikstädte, ehe noch an Fabriken gedacht wurde. In der wirklichen Geschichte wurde die Baumwollen-Industrie besonders durch Hargreave's „Jenny" und durch Arkwright's „Throstle" (Waterspinnmaschine) begründet, während Crompton's „Mule" nur eine Verbesserung der Jenny durch Arkwright neu entdecktes Princip ist; aber die kritische Geschichte weiß zu unterscheiden, verschmäht die Einseitigkeiten der Jenny und Throstle und gibt die Krone der Mule, als der speculativen Identität der Extreme. In der Wirklichkeit war mit der Erfindung der Throstle und der Mule die Anwendung der Wasserkraft auf diese Maschinen sogleich gegeben, aber die kritische Kritik sondert die von der rohen Geschichte zusammen geworfenen Principien, und läßt diese Anwendung erst später als etwas ganz besonderes eintreten. In der Wirklichkeit ging die Erfindung der Dampfmaschine allen

anderen obengenannten Erfindungen voraus, in der Kritik aber ist sie, als die Krone des Ganzen, auch das Letzte.

In der Wirklichkeit war die Geschäftsverbindung zwischen Liverpool und Manchester in ihrer jetzigen Bedeutung die Folge des Export's englischer Waaren, in der Kritik ist diese Geschäftsverbindung die Ursache derselben und Beides die Folge der benachbarten Lage jener Städte. In der Wirklichkeit gehen fast alle Waaren von Manchester über Hull nach dem Continent, in der Kritik über Liverpool.

In der Wirklichkeit gibt es in den englischen Fabriken alle Abstufungen des Arbeitslohn's von anderthalb bis zu 40 und mehr Shillingen, in der Kritik wird nur Ein Satz, 11 Shilling ausgezahlt. In der Wirklichkeit ersetzt die Maschine die Handarbeit, in der Kritik das Denken. In der Wirklichkeit ist eine Verbindung der Arbeiter zur Erhöhung des Lohn's in England erlaubt, in der Kritik aber ist sie verboten, denn die Masse hat erst bei der Kritik anzufragen, wenn sie sich etwas erlauben will. In der Wirklichkeit ermüdet die Fabrikarbeit sehr bedeutend und erzeugt eigenthümliche Krankheiten — es gibt sogar ganze medizinische Werke über diese Krankheiten — in der Kritik kann „übermäßige Anstrengung nicht an der Arbeit hindern, denn die Kraft fällt auf die Seite der Maschine." In der Wirklichkeit ist die Maschine eine Maschine, in der Kritik hat sie einen Willen, denn da sie nicht ruht, so kann der Arbeiter auch nicht ausruhen und ist einem fremden Willen unterthan.

Das ist aber noch gar nichts. Die Kritik kann sich bei den massenhaften Partheien Englands nicht befrie-

digen, sie schafft neue, sie schafft eine „Fabrikparthei", wofür die Geschichte sich bei ihr bedanken mag. Sie wirft dagegen Fabrikanten und Fabrikarbeiter in Einen massenhaften Haufen — was soll man sich denn um solche Kleinigkeiten kümmern — und dekretirt, daß die Fabrikarbeiter nicht aus bösem Willen und Chartismus, wie die dummen Fabrikanten meinen, sondern blos aus Armuth nicht zum Fonds der Antikornlawleague beigetragen haben. Sie dekretirt ferner, daß bei der Abschaffung der englischen Korngesetze die Ackerbautaglöhner sich eine Herabsetzung des Lohns werden gefallen lassen müssen, wobei wir aber unterthänigst bemerken möchten, daß diese elende Klasse keinen Heller mehr entbehren kann, ohne absolut zu verhungern. Sie dekretirt, daß in Englands Fabriken sechzehn Stunden gearbeitet wird, obwohl das einfältige, unkritische engliche Gesetz dafür gesorgt hat, daß nicht über 12 Stunden gearbeitet werden kann. Sie dekretirt, daß England ein großes Werkhaus für die Welt werden soll, obwohl die unkritischen massenhaften Amerikaner, Deutschen und Belgier den Engländern allmählig einen Markt nach dem andern mit ihrer Conkurrenz verderben. Sie dekretirt endlich, daß die Centralisation des Besitzes und ihre Folgen für die arbeitenden Klassen weder der besitzlosen, noch der besitzenden Klasse in England bekannt seien, wenn auch die dummen Chartisten sie sehr gut zu kennen glauben, und die Sozialisten diese Folgen längst im Detail dargestellt zu haben meinen, ja wenn selbst Tories und Whigs, wie Carlyle, Alison und Gaskell diese Kenntniß in eignen Werken bewiesen haben.

Die Kritik dekretirt, daß die Zehnstundenbill des Lord Ashley eine schlappe juste milieu Maaßregel und

Lord Ashley selbst ein „treues Abbild des konstitutionellen Wirkens" sei, während die Fabrikanten, die Chartisten, die Grundbesitzer, kurz die ganze Massenhaftigkeit Englands bisher diese Maßregel für den allerdings möglichst gelinden Ausdruck eines durchaus radikalen Prinzips angesehen haben, da sie die Axt an die Wurzel des auswärtigen Handels, und damit an die Wurzel des Fabriksystems legen — nein, nicht nur daran legen, sondern tief hinein hauen würde. Die kritische Kritik weiß das besser. Sie weiß daß die Zehnstundenfrage vor einem „Ausschuß" des Unterhauses verhandelt wurde, da doch die unkritischen Zeitungen uns weis machen wollen, daß dieser „Ausschuß" das Haus selbst, nämlich ein „Komité des ganzen Hauses" gewesen sei, aber die Kritik muß diese Bizarrerie der englischen Constitution nothwendig aufheben.

Die kritische Kritik, welche die Dummheit der Masse, ihren Gegensatz, selbst erzeugt, erzeugt auch die Dummheit des Sir James Graham, und legt ihm vermittelst eines kritischen Verständnisses der englischen Sprache Dinge in den Mund, die der unkritische Minister des Innern nie gesagt hat, blos damit vor der Dummheit Grahams die Weisheit der Kritik desto heller leuchte. Sie behauptet, Graham sage, die Maschinen in den Fabriken würden in etwa 12 Jahren abgenutzt, einerlei ob sie 10 oder 12 Stunden täglich liefen, und so würde eine Zehnstundenbill dem Kapitalisten unmöglich machen, in 12 Jahren durch die Arbeit der Maschinen das in denselben angelegte Kapital zu reproduciren. Die Kritik weist nach, daß sie damit dem Sir James Graham einen Trugschluß in den Mund gelegt hat, denn eine

Maschine, die täglich ¹/₆tel der Zeit weniger arbeitet, wird natürlich auch eine längere Zeit brauchbar bleiben.

So richtig diese Bemerkung der kritischen Kritik gegen ihren eignen Trugschluß ist, so muß doch auch andrerseits dem Sir James Graham zugegeben werden, daß er selbst sagte, die Maschine müsse unter einer Zehnstundenbill um soviel schneller laufen, als sie in der Arbeitszeit beschränkt wird, was auch die Kritik VIII p. 32 selbst zitirt, und daß unter dieser Voraussetzung die Abnutzungszeit dieselbe, nämlich 12 Jahre bleibt. Dies muß anerkannt werden, um so mehr als diese Anerkennung zum Ruhm und zur Verherrlichung „der Kritik" gereicht, da nur die Kritik den Trugschluß sowohl selbst gemacht als auch selbst wieder aufgelöst hat. Sie ist eben so großmüthig gegen den Lord John Russel, dem sie unterschiebt, er suche eine Veränderung der politischen Staatsform und der Wahlbestimmungen, woraus wir schließen müssen, daß entweder der Trieb der Kritik, Dummheiten zu produziren, ungemein stark, oder der Lord John Russel in den letzten 8 Tagen ein kritischer Kritiker geworden sein muß.

Wahrhaft großartig aber wird die Kritik erst in ihrer Verfertigung von Dummheiten, wenn sie entdeckt, daß die Arbeiter Englands — die Arbeiter, die im April und Mai meetings über meetings hielten, Petitionen über Petitionen abfaßten, und alles dies für die Zehnstundenbill, die so aufgeregt waren, wie seit zwei Jahren nicht, und das von einem Ende der Fabrikdistrikte bis zum andern, — daß diese Arbeiter nur ein „theilweises Interesse" an dieser Frage nehmen, obwohl es sich doch zeigt, daß „auch die gesetzliche Beschränkung der Arbeitszeit ihre Aufmerksamkeit beschäftigt

hat"; wenn sie vollends die große, die herrliche, die unerhörte Entdeckung macht, daß „die anscheinend näherliegende Hülfe durch Abschaffung der Korngesetze den größten Theil der Wünsche der Arbeiter absorbirt, und es thun wird, bis die wohl nicht mehr zu bezweifelnde Erfüllung dieser Wünsche ihnen praktisch die Nutzlosigkeit derselben beweist;" — den Arbeitern, die gewohnt sind in allen öffentlichen Meetings die Korngesetzabschaffer von der Rednerbühne zu werfen, die es durchgesetzt haben, daß in keiner englischen Fabrikstadt die Antikorngesetzleague noch ein öffentliches Meeting zu halten wagt, die die League für ihren einzigen Feind ansehen, und die während der Zehnstundendiskussion, wie fast immer vorher in ähnlichen Fragen, von den Tories unterstützt wurden. Schön ist es auch, wenn die Kritik auffindet, daß „die Arbeiter sich noch immer von den umfassenden Versprechungen des Chartismus locken lassen", der weiter nichts ist, als der politische Ausdruck der öffentlichen Meinung unter den Arbeitern; wenn sie gewahr wird in der Tiefe ihres absoluten Geistes, daß „die doppelten Partheiungen, die politische und die des Land- und Mühleigenthums schon nicht in einander aufgehn, und sich decken wollen", während es bis jetzt noch nicht bekannt war, daß die Partheiung des Land- und Mühleigenthums bei der geringen Anzahl beider Klassen von Eigenthümern und bei der gleichen politischen Berechtigung Beider (mit Ausnahme der wenigen Pairs) eine sogar umfassende war, daß sie statt der consequenteste Ausdruck, die Spitze der politischen Partheien, ganz und gar eins und dasselbe mit den politischen Partheiungen sei. Schön ist es, wenn die Kritik den Korngesetzabschaffern die Zumuthung unterschiebt, als wüßten sie nicht, daß ceteris paribus ein Fallen

der Brodpreise auch ein Fallen des Arbeitslohns zur Folge haben müsse, und Alles beim Alten bleibe; während diese Leute von diesem zugestandenen Falle des Arbeitslohns und damit der Productionskosten eine Ausdehnung des Marktes, und von ihr eine Verminderung der Konkurrenz unter den Arbeitern erwarten, wodurch der Lohn doch etwas höher, im Verhältniß zu den Brodpreisen gehalten werde, als er jetzt steht.

Die Kritik, in der freien Schöpfung ihres Gegensatzes, des Unsinns, mit künstlerischer Seeligkeit sich bewegend, dieselbe Kritik, die vor zwei Jahren ausrief: „Die Kritik spricht deutsch, die Theologie lateinisch," dieselbe Kritik hat jetzt englisch gelernt und nennt die Grundbesitzer „Landeigner" (Landowners), die Fabrikbesitzer „Mühleigner" (millowners) — mill heißt im Englischen jede Fabrik, deren Maschinen von Dampf oder Wasserkraft getrieben werden — die Arbeiter „Hände" (hands), sie sagt statt „Einmischung" Interferenz (interference), und in ihrer unendlichen Erbarmung über die von sündhafter Massenhaftigkeit strotzende englische Sprache läßt sie sich sogar herab, sie zu verbessern, und schafft die Pedanterie ab, womit die Engländer den Titel „Sir" der Ritter und Baronets stets vor den Vornamen setzen. Die Masse sagt, Sir James Graham, die Kritik, Sir Graham.

Daß die Kritik aus Prinzip und nicht aus Leichtsinn die englische Geschichte und Sprache umschafft, wird sogleich die Gründlichkeit beweisen, womit sie die Geschichte des Herrn Nauwerk behandelt.

III. Kapitel.

„Die Gründlichkeit der kritischen Kritik, oder die kritische Kritik als Herr J. (Jungnitz?)

Der unendlich wichtige Streit des Herrn Nauwerk mit der Berliner philosophischen Fakultät darf von der Kritik nicht unberührt bleiben; sie hat ja ähnliches erlebt, und muß Herrn Nauwerks Fata zum Hintergrunde nehmen um davon ihre Bonner Entsetzung desto greller sich abheben zu lassen. Da die Kritik die Bonner Historie als das Ereigniß des Jahrhunderts anzusehn gewohnt ist und bereits die „Philosophie der Absetzung der Kritik" geschrieben hat, so war zu erwarten, daß sie in ähnlicher Weise die Berliner „Collision" philosophisch bis in's Detail construiren würde. Sie beweist a priori, daß das Alles so und nicht anders sich habe zutragen müssen und zwar:

1) warum die philosophische Fakultät nicht mit einem Logiker und Metaphysiker, sondern mit einem Staatsphilosophen habe „collidiren" müssen;

2) warum diese Collision nicht von der Härte und Entscheidung sein konnte, als der Conflikt der Kritik mit der Theologie in Bonn;

3) warum die Collision eigentlich dummes Zeug war, da die Kritik bereits in ihrer Bonner Collision alle Prinzipien, allen Gehalt conzentrirt hatte, und nun die Weltgeschichte nur an der Kritik zum Plagiarius werden konnte;

4) warum die philosophische Fakultät sich in Herrn Nauwerks Schriften selbst angegriffen sah;

5) warum Herrn N. nichts übrig blieb, als freiwillig zurückzutreten;

6) warum die Fakultät Herrn N. vertheidigen mußte, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollte;

7) warum die „innere Spaltung im Wesen der Fakultät sich nothwendig so darstellen mußte", daß die Fakultät sowohl N. wie der Regierung Recht und Unrecht zu gleicher Zeit gab;

8) warum die Fakultät in N's. Schriften kein Motiv zu seiner Entfernung findet;

9) warum die Unklarheit des ganzen Votums bedingt ist;

10) warum die Fakultät sich „als wissenschaftliche Behörde! berechtigt! glaubt! den Kern der Sache in's Auge fassen zu dürfen, und endlich

11) warum dennoch die Fakultät nicht in gleicher Weise wie Herr N. schreiben will.

Diese wichtigen Fragen erledigt die Kritik auf vier Seiten mit seltner Gründlichkeit, indem sie aus Hegels Logik beweist, warum das alles so geschehen sei und kein Gott hätte dagegen angehen können. Die Kritik sagt an einem andern Ort es sei noch keine einzige Geschichtsepoche erkannt; die Bescheidenheit verbietet ihr zu sagen, daß sie wenigstens ihre eigne und die Nauwerk'sche Collision, die zwar keine Epochen sind, aber in ihrer Ansicht doch Epoche machen, vollständig erkannt hat.

Die kritische Kritik, die das „Moment" der Gründlichkeit in sich „aufgehoben" hat, wird zur „Ruhe des Erkennens."

IV. Kapitel.

„Die kritische Kritik“ als die Ruhe des Erkennens, oder die „kritische Kritik“ als Herr Edgar.

1) „Die Union ouvrière der Flora Tristan.“

Die französischen Sozialisten behaupten: der Arbeiter macht Alles, produzirt Alles und dabei hat er kein Recht, keinen Besitz, kurz und gut Nichts. Die Kritik antwortet durch den Mund des Herrn Edgar, der personificirten Ruhe des Erkennens: Um Alles schaffen zu können, dazu gehört ein stärkeres als ein Arbeiterbewußtsein, nur umgekehrt wäre der Satz wahr: der Arbeiter macht Nichts, darum hat er Nichts, er macht aber Nichts, weil seine Arbeit stets eine einzeln bleibende, auf sein eigendstes Bedürfniß berechnete, tägliche ist.

Die Kritik vollendet sich hier zu jener Höhe der Abstraktion, in der sie blos ihre eigenen Gedankenschöpfungen und aller Wirklichkeit widersprechenden Allgemeinheiten für „Etwas,“ ja für „Alles“ ansieht. Der Arbeiter schafft Nichts, weil er blos „Einzelnes“, d. h. sinnliche, handgreifliche, geist- und kritiklose Gegenstände schafft, die ein Gräuel sind vor den Augen der reinen Kritik. Alles Wirkliche, Lebendige ist unkritisch, massenhaft, darum „Nichts“, und nur die idealen, phantastischen Kreaturen der kritischen Kritik sind „Alles.“

Der Arbeiter schafft Nichts, weil seine Arbeit eine einzeln bleibende, auf sein blos individuelles Bedürfniß berechnete ist, also weil die einzelnen, zusammengehörigen Zweige der Arbeit in dieser jetzigen Weltordnung getrennt, ja gegen einander gestellt sind, kurz weil die Arbeit nicht organisirt

ist. Der eigne Satz der Kritik, wenn man ihn in dem einzig möglichen vernünftigen Sinn faßt, den er haben kann, verlangt die Organisation der Arbeit. Flora Tristan, bei deren Beurtheilung dieser große Satz an den Tag kommt, verlangt dasselbe und wird für diese Insolenz, der kritischen Kritik vorzugreifen, en canaille behandelt. Der Arbeiter schafft Nichts; dieser Satz ist übrigens — wenn man davon absieht, daß der einzelne Arbeiter nichts Ganzes produzirt, was eine Tautologie ist, — total verrückt. Die kritische Kritik schafft Nichts, der Arbeiter schafft Alles, ja so sehr Alles, daß er die ganze Kritik auch in seinen geistigen Schöpfungen beschämt; die englischen und französischen Arbeiter können davon Zeugniß ablegen. Der Arbeiter schafft sogar den Menschen; der Kritiker wird stets ein Unmensch bleiben, wofür er freilich die Genugthuung hat, kritischer Kritiker zu sein.

„Flora Tristan gibt uns ein Beispiel jenes weiblichen Dogmatismus, der eine Formel haben will, und sich dieselbe aus den Kategorien des Bestehenden bildet."

Die Kritik thut nichts als sich „Formeln aus den Kategorien des Bestehenden bilden", nämlich aus der bestehenden Hegel'schen Philosophie, und den bestehenden sozialen Bestrebungen; Formeln, weiter nichts als Formeln, und trotz allen ihren Invektiven gegen den Dogmatismus verurtheilt sie sich selbst zum Dogmatismus, ja zum weiblichen Dogmatismus. Sie ist und bleibt ein altes Weib, die verwelkte und verwittwete Hegel'sche Philosophie, die ihren zur widerlichsten Abstraktion ausgedörrten Leib schminkt und aufputzt und in ganz Deutschland nach einem Freier umherschielt.

2) Berand über die Freudenmädchen.

Herr Edgar, der nun einmal der sozialen Fragen sich erbarmt, mischt sich auch in die „Hurenverhältnisse“. (V. p. 26.)

Er kritisirt des Pariser Polizeikommissärs Berand Buch über die Prostitution, weil es ihm „auf den Standpunkt“ ankommt, von dem „Berand die Stellung der Freudenmädchen zur Gesellschaft auffaßt.“ Die „Ruhe des Erkennens“ wundert sich, wenn sie findet, daß ein Polizeimensch eben einen Polizeistandpunkt hat, und gibt der Masse zu verstehen, das sei ein ganz verkehrter. Ihren eignen Standpunkt gibt sie aber nicht zu verstehen. Natürlich! Wenn die Kritik sich mit Freudenmädchen abgibt, so kann man nicht verlangen, daß dies vor dem Publikum geschehe.

3) Die Liebe.

Um sich zur „Ruhe des Erkennens“ zu vollenden, muß die kritische Kritik vor Allem sich der Liebe zu entledigen suchen. Die Liebe ist eine Leidenschaft, und nichts gefährlicher für die Ruhe des Erkennens als die Leidenschaft. Bei Gelegenheit der Romane der Frau v. Palzow, die er „gründlich studirt zu haben“ versichert, überwältigt Herrn Edgar daher „eine Kinderei wie die sogenannte Liebe.“ Solches ist ein Scheuel und Greuel und reget in der kritischen Kritik auf Ingrimmigkeit, machet sie fast gallenerbittert, ja aberſinnig.

„Die Liebe . . . . ist eine grausame Göttin, welche, wie jede Gottheit, den ganzen Menschen besitzen will und nicht eher zufrieden ist, als bis er ihr nicht blos seine Seele,

sondern auch sein physisches Selbst dargebracht hat. Ihr Cultus ist das Leiden, der Gipfel dieses Cultus ist die Selbstaufopferung, der Selbstmord."

Um die Liebe in den „Moloch," in den leibhaftigen Teufel zu verwandeln, verwandelt Herr Edgar sie vorher in eine Göttin. Zur Göttin, d. h. zu einem theologischen Gegenstand geworden, unterliegt sie natürlich der Kritik der Theologie, und überdem liegen bekanntlich Gott und Teufel nicht weit auseinander. Herr Edgar verwandelt die Liebe in eine „Göttin," und zwar in eine „grausame Göttin," indem er aus dem liebenden Menschen, aus der Liebe des Menschen den Menschen der Liebe macht, indem er die „Liebe" als ein apartes Wesen vom Menschen lostrennt und als solches verselbstständigt. Durch diesen einfachen Prozeß, durch diese Verwandlung des Prädicats in das Subjekt, kann man alle Wesensbestimmungen und Wesensäußerungen des Menschen in Unwesen und Wesensentäußerungen kritisch umformen. So z. B. macht die kritische Kritik aus der Kritik, als einem Prädicat und einer Thätigkeit des Menschen, ein apartes Subjekt, die sich auf sich selbst beziehende und darum kritische Kritik: ein „Moloch", dessen Cultus die Selbstaufopferung, der Selbstmord des Menschen, namentlich des menschlichen Denkvermögens ist.

„Gegenstand," ruft die Ruhe des Erkennens aus, „Gegenstand, das ist der richtige Ausdruck, denn der Geliebte ist dem Liebenden — (das Femininum fehlt) — nur wichtig als dieses äußere Objekt seiner Gemüthsaffektion, als Objekt, in welchem es sein selbstsüchtiges Gefühl befriedigt sehn will."

Gegenstand! Entsetzlich! Es gibt nichts verwerflicheres, profaneres, massenhafteres als ein Gegenstand — à bas der Gegenstand! Wie sollte die absolute Subjektivität, der actus purus, die „reine“ Kritik, nicht in der Liebe ihre bête noire, den leibhaftigen Satan erblicken, in der Liebe, die den Menschen erst wahrhaft an die gegenständliche Welt außer ihm glauben lehrt, die nicht nur den Menschen zum Gegenstand, sondern sogar den Gegenstand zum Menschen macht!

Die Liebe, fährt die Ruhe des Erkennens, außer sich, fort, beruhigt sich nicht mal dabei, den Menschen in die Kategorie: „Objekt“ für den andern Menschen zu verwandeln, sie macht ihn sogar zu einem bestimmten, wirklichen Objekt, zu Diesem, schlecht-individuellen (siehe Hegel Phänomenol. über das Diese und das Jene, wo auch gegen das schlecht „Dieses“ polemisirt wird) Aeußerlichen, nicht nur innerlichen, in dem Gehirn stecken bleibenden, sondern sinnlich offenbaren Objekt.

„Lieb'
Lebt nicht allein vermauert im Gehirn.“

Nein, die Geliebte ist sinnlicher Gegenstand, und die kritische Kritik verlangt zum Allermindesten, wenn sie sich zur Anerkennung eines Gegenstandes herablassen soll, einen sinnlosen Gegenstand. Die Liebe aber ist ein unkritischer, unchristlicher Materialist.

Endlich macht die Liebe gar den einen Menschen zu „diesem äußern Objekt der Gemüthsaffektion“ des andern Menschen, zum Objekt, worin sich das selbstsüchtige Gefühl des andern Menschen befriedigt, ein selbstsüchtiges Gefühl, weil es sein eignes Wesen

2*

im andern Menschen sucht, und das soll doch nicht sein. Die kritische Kritik ist so frei von aller Selbstsucht, daß sie den ganzen Umfang des menschlichen Wesens in ihrem eignen Selbst erschöpft findet.

Herr Edgar sagt uns natürlich nicht, wodurch sich die Geliebte unterscheidet von den übrigen „äußerlichen Objekten der Gemüthsaffektion, worin sich die selbstsüchtigen Gefühle der Menschen befriedigen.“ Der geistreiche, vielsinnige, vielsagende Gegenstand der Liebe sagt der Ruhe des Erkennens nur das kategorische Schema: „dieses äußere Objekt der Gemüthsaffektion,“ wie etwa der Komet dem speculativen Naturphilosophen nichts sagt als die „Negativität.“ Indem der Mensch den Menschen zum äußeren Objekt seiner Gemüthsaffektion macht, legt er ihm zwar nach dem eignen Geständniß der kritischen Kritik „Wichtigkeit“ bei, aber eine so zu sagen gegenständliche Wichtigkeit, während die Wichtigkeit, welche die Kritik den Gegenständen beilegt, nichts anders ist als die Wichtigkeit, die sie sich selbst beilegt, die sich daher auch nicht in dem „schlechten äußeren Seyn,“ sondern in dem „Nichts“ des kritisch wichtigen Gegenstandes bewährt.

Wenn die Ruhe des Erkennens in dem wirklichen Menschen keinen Gegenstand besitzt, besitzt sie dagegen in der Menschheit eine Sache. Die kritische Liebe „hütet sich vor Allem, über der Person die Sache zu vergessen, welche nichts anders ist, als die Sache der Menschheit.“ Die unkritische Liebe trennt die Menschheit nicht von dem persönlichen individuellen Menschen.

„Die Liebe selber, als eine abstrakte Leidenschaft, die kommt, man weiß nicht woher und geht, man weiß

nicht wohin, ist des Interesses einer innern Entwicklung unfähig."

Die Liebe ist in den Augen der Ruhe des Erkennens eine abstrakte Leidenschaft nach dem spekulativen Sprachgebrauch, wonach das Konkrete abstrakt, und das Abstrakte konkret heißt.

„Sie war nicht in dem Thal geboren,
Man wußte nicht woher sie kam:
Doch schnell war ihre Spur verloren,
Sobald das Mädchen Abschied nahm."

Die Liebe ist für die Abstraktion „das Mädchen aus der Fremde," ohne dialektischen Paß, und wird dafür von der kritischen Polizei des Landes verwiesen.

Die Leidenschaft der Liebe ist des Interesses einer innern Entwickelung unfähig, weil sie nicht a priori konstruirt werden kann, weil ihre Entwicklung eine wirkliche ist, die in der Sinnenwelt und zwischen wirklichen Individuen vorgeht. Das Hauptinteresse der spekulativen Konstruktion ist aber das „Woher" und das „Wohin." Das Woher ist eben die „Nothwendigkeit eines Begriffs, sein Beweis und Deduktion." (Hegel). Das Wohin ist die Bestimmung, „wodurch jedes einzelne Glied des spekulativen Kreislaufes, als Beseeltes der Methode, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist." (Hegel) Also nur, wenn ihr Woher und ihr Wohin a priori zu konstruiren wäre, verdiente die Liebe das „Interesse" der spekulativen Kritik.

Was die kritische Kritik hier bekämpft, ist nicht nur die Liebe, sondern alles Lebendige, alles Unmittelbare, alle sinnliche Erfahrung, alle wirkliche Erfahrung überhaupt, von der man nie vorher weiß „Woher" und „Wohin".

Herr Edgar hat durch die Ueberwältigung der Liebe sich vollständig als „Ruhe des Erkennens“ gesetzt, und kann nun an Proudhon sogleich eine große Virtuosität des Erkennens, für welches der „Gegenstand“ aufgehört hat „dieses äußere Objekt“ zu sein, und eine noch größere Lieblosigkeit gegen die französische Sprache bewähren.

4) Proudhon.

Nicht Proudhon selbst, sondern der „Proudhon'sche Standpunkt“ hat nach dem Bericht der kritischen Kritik die Schrift „Qu'est ce que la propriété?“ geschrieben.

„Ich beginne meine Schilderung des Proudhon'schen Standpunktes mit der Charakteristik seiner (des Standpunktes) Schrift „Was ist das Eigenthum?“

Da nur die Schriften des kritischen Standpunktes von selbst Charakter besitzen, so beginnt die kritische Charakteristik nothwendig damit, der Proudhon'schen Schrift einen Charakter zu geben. Herr Edgar gibt dieser Schrift einen Charakter, indem er sie übersetzt. Er gibt ihr natürlich einen schlechten Charakter, denn er verwandelt sie in einen Gegenstand „der Kritik.“

Proudhon's Schrift unterliegt also einem doppelten Angriff des Herrn Edgar, einem stillschweigenden in seiner charakterisirenden Uebersetzung, einem ausgesprochenen in seinen kritischen Randglossen. Wir werden finden, daß Herr Edgar vernichtender ist wenn er übersetzt, als wenn er glossirt.

Charakterisirende Uebersetzung No. 1.

„Ich will (nämlich der kritisch übersetzte Proudhon) kein System des Neuen geben, ich will Nichts als die Abschaffung des Privilegiums, die Vernichtung der Sklaverei... Gerechtigkeit, nichts als Gerechtigkeit, das ist's was ich meine."

Der charakterisirte Proudhon beschränkt sich auf Wollen und Meinen, weil der „gute Wille" und die unwissenschaftliche „Meinung" charakterisirte Attribute der unkritischen Masse sind. Der charakteristische Proudhon tritt so demuthsvoll auf wie es der Masse geziemt, und ordnet das was er will dem unter, was er nicht will. Er versteigt sich nicht dazu ein System des Neuen geben zu wollen, er will weniger, er will sogar Nichts als die Abschaffung des Privilegiums 2c. Außer dieser kritischen Subordination des Willens, den er hat, unter den Willen, den er nicht hat, zeichnet sich sein erstes Wort sogleich durch einen charakteristischen Mangel an Logik aus. Der Schriftsteller, der sein Buch damit eröffnet, daß er kein System des Neuen geben will, wird nun sagen, was er geben will, sei es ein systematisches Altes oder ein unsystematisches Neues. Aber der charakterisirte Proudhon, der kein System des Neuen geben will, will er die Abschaffung der Privilegien geben? Nein. Er will sie.

Der wirkliche Proudhon sagt: „je ne fais pas de systeme; je demande la fin du privilège etc." Ich mache kein System, ich verlange 2c. D. h. der wirkliche Proudhon erklärt, daß er keine abstrakt wissenschaftliche Zwecke verfolgt, sondern unmittelbar praktische Forderungen an die Gesellschaft stellt. Und die

Forderung, die er stellt, ist nicht willkührlich. Sie ist motivirt und berechtigt durch die ganze Entwicklung die er gibt, sie ist das Resumé dieser Entwicklung, denn: „justice, rien que justice; tel est le resumé de mon discours." Der charakterisirte Proudhon geräth mit seinem „Gerechtigkeit, nichts als Gerechtigkeit, das ist's was ich meine" um so bedeutender in Verlegenheit, als er noch vieles Andre meint, und nach Herrn Edgar's Bericht z. B. „meint", die Philosophie sei nicht praktisch genug gewesen, „meint," den Charles Comte zu widerlegen ꝛc.

Der kritische Proudhon fragt sich: „soll der Mensch denn immer unglücklich sein?" d. h. er fragt, ob das Unglück die moralische Bestimmung des Menschen ist. Der wirkliche Proudhon ist ein leichtsinniger Franzose und fragt, ob das Unglück eine materielle Nothwendigkeit, ein Müssen ist. (L'homme doit-il être éternellement malheureux?)

Der massenhafte Proudhon sagt:

„Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entreprenneurs de reformes, accusant de la détresse générale ceux ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux là les conspirateurs et les emeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale, etc.

Weil der Ausdruck à toute fin ein schlechter massenhafter Ausdruck ist, der sich in den massenhaften deutschen Wörterbüchern nicht findet, so läßt der kritische Proudhon natürlich diese nähere Bestimmung der „Auseinandersetzungen" weg. Dieser terminus ist der massenhaften französischen Jurisprudenz entlehnt, und explications à toute fin bedeuten Auseinandersetzungen, die alle Einreden abschneiden. Der kritische Proudhon beleidigt die „Reformisten," eine

socialistische französische Parthei, der massenhafte Proudhon die Reform-Fabrikanten. Bei dem massenhaften Proudhon gibt es verschiedene Classen der entreprenneurs de reformes. Diese, ceux ci, sagen das, Jene, ceux là, das, Andre, d'autres, das. Der kritische Proudhon läßt dagegen dieselben Reformisten „bald — bald — bald — anklagen," was jedenfalls von ihrer Unbeständigkeit zeugt. Der wirkliche Proudhon, der sich nach der massenhaften französischen Praxis richtet, spricht von „les conspirateurs et les émeutes" d. h. erst von den Verschwörern und dann von ihrer Handlung, den Emeuten. Der kritische Proudhon, der die verschiedenen Classen der Reformisten zusammengeworfen hat, klassificirt dagegen die Rebellen und sagt daher: die Verschwörer und Aufrührer. Der massenhafte Proudhon spricht von der Unwissenheit und „allgemeinen Verdorbenheit." Der kritische Proudhon verwandelt die Unwissenheit in Dummheit, die „Verdorbenheit" in die „Verworfenheit", und macht endlich als kritischer Kritiker die Dummheit allgemein. Er selbst gibt unmittelbar von ihr ein Beispiel, indem er générale, statt in den Plural, in den Singular setzt. Er schreibt: L'ignorance et la corruption générale für: die allgemeine Dummheit und Verworfenheit. Der unkritischen französischen Grammatik gemäß müßte dies heißen: l'ignorance et la corruption générales.

Der charakterisirte Proudhon, der anders spricht und denkt, wie der massenhafte, hat nothwendig auch einen ganz andern Bildungsgang durchgemacht. Er „befragte die Meister der Wissenschaft, las hundert Bände der Philosophie und Rechtswissenschaft rc. und zuletzt sah" er „ein, daß wir noch nie den Sinn der Worte: Gerechtigkeit, Billigkeit,

Freiheit erfaßt haben.“ Der wirkliche Proudhon glaubte das von Anfang an zu erkennen, (j'ai crû d'abord reconnaitre) was der kritische „zuletzt“ einsah. Die kritische Verwandlung des d'abord in enfin ist nothwendig, weil die Masse nichts „vorn herein“ zu erkennen glauben darf. Der massenhafte Proudhon erzählt ausdrücklich, wie dieses befremdende Resultat seiner Studien ihn erschüttert, wie er ihm nicht getraut habe. Er beschloß daher eine „Gegenprobe“ zu machen, er fragte sich: „ist es möglich, daß die Menschheit über die Principien der Anwendung der Moral sich so lange und so allgemein betrogen hat? wie und warum hat sie sich betrogen ꝛc.“ Von der Lösung dieser Fragen machte er die Richtigkeit seiner Beobachtungen abhängig. Er fand, daß in der Moral, wie in allen übrigen Zweigen des Wissens, die Irrthümer „Stufen der Wissenschaft sind.“ Der kritische Proudhon dagegen vertraut sogleich dem ersten Eindruck, den seine nationalökonomischen, juristischen und ähnlichen Studien auf ihn gemacht haben. Versteht sich, die Masse darf auf keine gründliche Art verfahren, sie muß die ersten Ergebnisse ihrer Studien zu unbestreitbaren Wahrheiten erheben. Sie ist „von vorn herein fertig, ehe sie sich mit ihrem Gegensatz gemessen hat,“ daher „zeigt es sich“ hinterher, „daß sie noch nicht bei dem Anfang angekommen ist, wenn sie am Ende zu stehen glaubt.“

Der kritische Proudhon fährt daher fort in der haltlosesten und unzusammenhängendsten Weise zu räsonniren:

„Unsere Erkenntniß der moralischen Gesetze ist nicht von vorn herein vollständig; so kann sie einige Zeit dem gesellschaftlichen Fortschritte genügen; auf die Länge aber wird sie uns einen falschen Weg führen.“

Der kritische Proudhon motivirt nicht, warum eine unvollständige Erkenntniß der moralischen Gesetze dem gesellschaftlichen Fortschritt auch nur für Einen Tag genügen kann. Der wirkliche Proudhon, nachdem er sich die Frage aufgeworfen, ob und warum die Menschheit sich so allgemein und so lange habe irren können, nachdem er die Lösung gefunden, daß alle Irrthümer Stufen der Wissenschaft sind, daß unsre unvollständigsten Urtheile eine Summe von Wahrheiten einschließen, die für eine gewisse Zahl von Inductionen, wie für einen bestimmten Kreis des praktischen Lebens ausreichen, über welche Zahl und über welchen Kreis hinaus sie theoretisch in's Absurde, und praktisch zum Verfall führen, kann sagen, daß selbst eine unvollkommne Erkenntniß der moralischen Gesetze für einige Zeit dem gesellschaftlichen Fortschritt genügen könne.

Der kritische Proudhon:

„Ist nun aber eine neue Erkenntniß nöthig geworden, so erhebt sich ein erbitterter Kampf zwischen den alten Vorurtheilen und der neuen Idee." Wie kann sich ein Kampf erheben gegen einen Gegner, der noch nicht existirt? und der kritische Proudhon hat uns zwar gesagt, daß eine neue Idee nöthig geworden, nicht aber, daß sie schon geworden ist.

Der massenhafte Proudhon:

„Sobald die höhere Erkenntniß unentbehrlich geworden, fehlt sie nie", so ist sie vorhanden. „Alsdann beginnt der Kampf."

Der kritische Proudhon behauptet: „es sei die Bestimmung des Menschen, sich schrittweise zu unterrichten", als wenn der Mensch nicht eine ganz andre Bestimmung hätte, nämlich die, Mensch zu sein, und als wenn der „schrittweise"

Selbstunterricht nothwendig einen Schritt weiter führte. Ich kann Schritt vor Schritt gehen und grade auf dem Punkt ankommen, von dem ich ausging. Der unkritische Proudhon spricht nicht von der „Bestimmung", sondern von der Bedingung (condition) für den Menschen, nicht sich schrittweise (pas à pas), sondern stufenweise (par dégres) zu unterrichten. Der kritische Proudhon sagt zu sich selbst: „Unter den Prinzipien, auf denen die Gesellschaft beruht, gibt es eins, welches sie nicht versteht, welches durch ihre Unwissenheit verderbt ist, und alle Uebel verursacht. Und doch ehrt man dies Prinzip, und doch will man es, denn sonst wäre es ohne Einfluß. Dieses Prinzip nun, welches wahr ist seinem Wesen nach, falsch aber in unserer Art es aufzufassen . . . welches ist es?"

In dem ersten Satz sagt der kritische Proudhon, daß das Prinzip von der Gesellschaft verdorben, mißverstanden, also an sich selbst richtig ist. Zum Ueberfluß gesteht er in dem zweiten Satz, daß es seinem Wesen nach wahr sei, und nichts desto weniger wirft er der Gesellschaft vor, daß sie „dieses Prinzip" wolle und verehre. Der massenhafte Proudhon dagegen tadelt nicht, daß dieses Prinzip, sondern daß dieses Princip, so wie unsre Unwissenheit es verfälscht hat, gewollt und geehrt werde. („Ce principe . . . tel que notre ignorance l'a fait, est honoré.") Der kritische Proudhon findet das Wesen des Prinzips in seiner unwahren Gestalt wahr. Der massenhafte Proudhon findet, daß das Wesen des verfälschten Prinzips unsre falsche Auffassung, daß es aber in seinem Gegenstand (objet) wahr ist, ganz in derselben Weise, wie das Wesen der Alchymie und Astrologie unsre Phantasie, ihr Gegenstand aber — die Himmels-

bewegung und die chemischen Eigenschaften der Körper — wahr ist.

Der kritische Proudhon fährt fort in seinem Monologe:

„Der Gegenstand unsrer Untersuchung ist das Gesetz, die Bestimmung des socialen Prinzips. Nun sind die Politiker, d. h. die Männer der socialen Wissenschaft in vollständiger Unklarheit befangen: wie aber jedem Irrthum eine Wirklichkeit zu Grund liegt, so wird man in ihren Büchern die Wahrheit finden, die sie ohne ihr Wissen in die Welt gesetzt haben.“

Der kritische Proudhon räsonnirt in der abentheuerlichsten Weise. Davon daß die Politiker unwissend und unklar sind, geht er in ganz willkührlicher Weise dazu fort, daß jedem Irrthum eine Wirklichkeit zu Grunde liegt, was um so weniger bezweifelt werden kann, da jedem Irrthum in der Person des Irrenden eine Wirklichkeit zu Grunde liegt. Davon daß jedem Irrthum eine Wirklichkeit zu G r u n d e liegt, schließt er weiter, daß i n d e n B ü c h e r n der Politiker die Wahrheit zu finden ist. Und endlich läßt er diese Wahrheit von den Politikern sogar in die W e l t gesetzt sein. Hätten sie dieselbe in die W e l t gesetzt, so brauchte man sie nicht in ihren B ü c h e r n zu suchen.

Der massenhafte Proudhon: „Die Politiker verstehn sich nicht untereinander (ne s'entendent pas); also ist ihr Irrthum ein subjektiver, in ihnen selbst begründeter“ (donc c'est en eux que l'erreur). Ihr wechselseitiges Mißverständniß beweist ihre Einseitigkeit. Sie verwechseln „ihre Privatmeinung mit der gesunden Vernunft“, und „da — nach der früheren Deduktion — jeder Irrthum eine wahre Wirklichkeit zum G e g e n s t a n d hat, so muß sich in ihren

Büchern die Wahrheit finden, welche sie hier, nämlich in ihre Bücher, bewußtlos niedergelegt, nicht aber in die Welt gesetzt haben." (Dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'à leur insu ils y auront mis.)

Der kritische Proudhon fragt sich: „Was ist die Gerechtigkeit, welches ist ihr Wesen, ihr Charakter, ihre Bedeutung?" als wenn sie noch eine vom Wesen und vom Charakter unterschiedene aparte Bedeutung haben sollte. Der unkritische Proudhon fragt: Welches ist ihr Princip, ihr Charakter und ihre Formel (formule)? Die Formel ist das Princip als Princip der wissenschaftlichen Entwicklung. In der massenhaften französischen Sprache sind formule und signification wesentlich unterschieden. In der kritischen franz. Sprache fallen sie zusammen.

Nach seinen allerdings höchst unsachlichen Erörterungen, rafft sich der kritische Proudhon zusammen und ruft aus:

„Versuchen wir unserm Gegenstande etwas näher zu kommen." Der unkritische Proudhon, der längst bei seinem Gegenstande angekommen ist, versucht dagegen zu schärferen und positiven Bestimmungen seines Gegenstandes zu kommen (d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif).

„Das Gesetz" ist für den kritischen Proudhon eine „Bestimmung des Gerechten," für den unkritischen eine „Erklärung" (déclaration) desselben. Der unkritische Proudhon bekämpft die Ansicht, daß das Recht vom Gesetz gemacht werde. Eine „Bestimmung des Gesetzes" kann aber eben so sehr bedeuten, daß das Gesetz bestimmt wird, als daß es bestimmt, wie weiter oben der kritische Proudhon

selbst von der Bestimmung des socialen Prinzips in letzterem Sinne sprach. Es ist allerdings eine Ungebührlichkeit des massenhaften Proudhon, so feine Unterscheidungen zu machen.

Nach diesen Differenzen zwischen dem kritisch charakterisirten und dem wirklichen Proudhon ist es gar nicht zu verwundern, daß Proudhon No. I ganz andere Dinge zu beweisen sucht, als Proudhon No. II.

Der kritische Proudhon „sucht durch die Erfahrungen der Geschichte zu beweisen," daß „wenn die Idee, welche wir uns vom Gerechten und vom Rechten machen, falsch ist, offenbar — (troß dieser Offenbarkeit sucht er zu beweisen) — alle seine Anwendungen im Gesetz schlecht, alle unsre Einrichtungen fehlerhaft sein müssen."

Der massenhafte Proudhon ist weit davon entfernt beweisen zu wollen, was offenbar ist. Er sagt vielmehr: „wenn die Idee, die wir uns vom Gerechten und vom Rechte machen, schlecht bestimmt, wenn sie unvollständig oder selbst falsch wäre, so ist es evident, daß alle unsre legislativen Anwendungen schlecht sind ꝛc.

Was will der unkritische Proudhon nun beweisen? „Diese Hypothese," fährt er fort, „von der Verkehrung der Gerechtigkeit in unsrer Auffassung und consequenten Weise in unsren Handlungen wäre eine bewiesene Thatsache, wenn die Meinungen der Menschen in Bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit und in Bezug auf seine Anwendung nicht beständig dieselben gewesen wären, wenn sie zu verschiedenen Zeiten Modifikationen erfahren hätten, mit einem Wort, wenn Fortschritt in den Ideen stattgefunden hätte." Und eben diese Unbeständigkeit, diese Veränderung, dieser Fortschritt „ist es, den die Geschichte durch die eklatantesten

Zeugnisse beweist." Der unkritische Proudhon citirt nun diese eklatanten Zeugnisse der Geschichte. Sein kritischer Doppelgänger, wie er einen ganz andern Satz aus den Erfahrungen der Geschichte beweist, stellt auch diese Erfahrungen selbst anders dar.

Bei dem wirklichen Proudhon sahen „die Weisen" (les sages), bei dem kritischen Proudhon „die Philosophen" den Untergang des römischen Reichs voraus. Der kritische Proudhon darf natürlich nur die Philosophen für weise Männer halten. Nach dem wirklichen Proudhon waren die römischen „Rechte durch eine tausendjährige Rechtspraxis oder Justiz geheiligt (ces droits consacrés par une justice dix fois séculaire), nach dem kritischen Proudhon gab es zu Rom: „durch eine tausendjährige Gerechtigkeit geheiligte Rechte."

Nach demselben Proudhon No. I ward in Rom räsonnirt, wie folgt: „Rom . . . . hat durch seine Politik und seine Götter gesiegt, jede Reform im Cultus und öffentlichen Geiste wäre Narrheit und Schändung; — (bei dem kritischen Proudhon heißt sacrilège nicht, wie in der massenhaften französischen Sprache, Schändung des Heiligthums oder Heiligthumsentweihung, sondern schlechthin Schändung;) — wollte es die Völker befreien, so würde es sein Recht aufgeben." „So hatte Rom das Faktum und das Recht für sich" fügt Proudhon No. I hinzu. Bei dem unkritischen Proudhon räsonnirt man gründlicher in Rom. Man detaillirt das Faktum:

„Die Sklaven sind die fruchtbarste Quelle seines Reichthums; die Befreiung der Völker wäre also der Ruin seiner Finanzen." Und in Bezug auf das Recht setzt

der massenhafte Proudhon hinzu: „Roms Prätensionen waren gerechtfertigt durch das Völkerrecht (droit des gens).“ Diese Art das Recht der Unterjochung zu beweisen entspricht durchaus der römischen Rechtsansicht. Siehe die massenhaften Pandekten: jure gentium servitus invasit. (Fr. 4. D. 1. 1).

Nach dem kritischen Proudhon bildeten „der Götzendienst, die Sklaverei, die Weichlichkeit die Grundlage der römischen Institutionen,“ der Institutionen in Bausch und Bogen. Der wirkliche Proudhon sagt: „In der Religion bildete der Götzendienst, im Staat die Sklaverei, im Privatleben der Epikuräismus (épicuréisme ist in der profanen französischen Sprache nicht gleichbedeutend mit mollesse, Weichlichkeit) die Grundlage der Institutionen.“ Innerhalb dieses römischen Zustandes „erschien“ bei dem mystischen Proudhon „Wort Gottes,“ bei dem wirklichen rationalistischen Proudhon ein „Mann, der sich Wort Gottes nannte.“ Dieser Mann nennt bei dem wirklichen Proudhon die Priester „Nattern“ (vipéres), bei dem kritischen spricht er galanter mit ihnen und nennt sie „Schlangen.“ Dort spricht er nach römischer Weise von „Advokaten,“ hier in deutscher Weise von „Rechtsgelehrten.“

Der kritische Proudhon, nachdem er den Geist der französischen Revolution als einen Geist des Widerspruchs bezeichnet hat, fügt hinzu: „Das reicht hin um einzusehen, daß das Neue, welches an die Stelle des Alten trat, an sich selber nichts Methodisches und Ueberlegtes hatte.“ Er muß die Lieblingskategorien der kritischen Kritik, das „Alte“ und das „Neue“ nachbeten. Er muß den Unsinn verlangen, daß das „Neue“ an sich etwas Methodisches und Ueber=

legtes haben soll, wie man etwa eine Verunreinigung an sich hat. Der wirkliche Proudhon sagt: „das reicht hin um zu beweisen, daß die Ordnung der Dinge, welche an die Stelle der alten gesetzt wurde, *in sich* ohne Methode und Reflexion war."

Der kritische Proudhon, von der Erinnerung an die französische Revolution fortgerissen, *revolutionirt* die französische Sprache so sehr, daß er un fait physique „eine Thatsache der Physik", un fait intellectuel „eine Thatsache der Einsicht" übersetzt. Durch diese Revolution der französischen Sprache gelingt es dem kritischen Proudhon, die Physik in den Besitz aller Thatsachen zu setzen, die sich in der Natur vorfinden. Wenn er so die Naturwissenschaft von der einen Seite über Gebühr erhebt, so erniedrigt er sie eben so sehr von der andern Seite, indem er ihr die Einsicht abspricht und eine Thatsache der Einsicht von einer Thatsache der Physik unterscheidet. Eben so sehr macht er alle ferneren psychologischen und logischen Studien entbehrlich, indem er die intellektuelle Thatsache unmittelbar zur Thatsache der Einsicht erhebt.

Da der kritische Proudhon, der Proudhon No. I., nicht einmal ahnt, was der wirkliche Proudhon, der Proudhon No. II., mit seiner historischen Deduktion beweisen will, so existirt für ihn natürlich auch nicht der eigentliche Inhalt dieser Deduktion, nämlich der Beweis von dem Wechsel der Rechtsansichten und von der fortlaufenden *Verwirklichung* der Gerechtigkeit durch die *Negation* des historischen positiven Rechts. „La société fut sauvée par la *négation* de ses principes . . . . . et la *violation des droits* les plus sacrés." So beweist der wirkliche Proudhon, wie

durch die Negation des römischen Rechts die Erweiterung des Rechts in der christlichen Vorstellung, wie durch die Negation des Eroberungsrechts das Recht der Communen, wie durch die Negation des gesammten Feudalrechts, durch die französische Revolution, der umfassendere jetzige Rechtszustand herbeigeführt wurde.

Die kritische Kritik durfte dem Proudhon unmöglich den Ruhm lassen, das Gesetz von der Verwirklichung eines Prinzips durch seine Verneinung aufgefunden zu haben. In dieser bewußten Fassung war dieser Gedanke eine wirkliche Enthüllung für die Franzosen.

Kritische Randglosse No. I.

Wie die erste Kritik jeder Wissenschaft nothwendig in Voraussetzungen der Wissenschaft, die sie bekämpft, befangen ist, so ist Proudhons Werk „Qu'est ce que la propriété" die Kritik der Nationalökonomie, vom Standpunkt der Nationalökonomie aus. — Auf die juristische Parthie des Buches, welche das Recht vom Standpunkt des Rechts aus kritisirt, brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da die Kritik der Nationalökonomie das Hauptinteresse bildet. — Das Proudhon'sche Werk wird also wissenschaftlich überschritten durch die Kritik der Nationalökonomie, auch der Nationalökonomie, wie sie in der Proudhon'schen Fassung erscheint. Diese Arbeit ist erst durch Proudhon selbst möglich geworden, wie Proudhon's Kritik die Kritik des Merkantilsystems durch die Physiokraten, die der Physiokraten durch

Adam Smith, die des Adam Smith durch Ricardo, so wie die Arbeiten Fourriér's und St. Simon's zu Voraussetzungen hat.

Alle Entwicklungen der Nationalökonomie haben das *Privateigenthum* zur Voraussetzung. Diese Grundvoraussetzung gilt ihr als unumstößliche Thatsache, die sie keiner weiteren Prüfung unterwirft, ja auf welche sie, wie *Say* naiv gesteht, nur „accidentellement" zu sprechen kömmt. Proudhon nun unterwirft die Basis der Nationalökonomie, das *Privateigenthum*, einer kritischen Prüfung und zwar der ersten entschiednen, rücksichtslosen und zugleich wissenschaftlichen Prüfung. Dies ist der große wissenschaftliche Fortschritt, den er gemacht hat, ein Fortschritt, der die Nationalökonomie revolutionirt und eine wirkliche Wissenschaft der Nationalökonomie erst möglich macht. Proudhon's Schrift „Qu'est ce que la propriété?" hat dieselbe Bedeutung für die moderne Nationalökonomie, welche *Say's* Schrift „Qu'est ce que le tiers état?" für die moderne Politik hat.

Wenn Proudhon die weiteren Gestaltungen des Privateigenthums, z. B. Arbeitslohn, Handel, Werth, Preis, Geld 2c. nicht, wie es z. B. in den deutsch-französischen Jahrbüchern geschehen ist (siehe: die Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie, von F. Engels) selbst als Gestaltungen des Privateigenthums faßt, sondern mit diesen nationalökonomischen Voraussetzungen die Nationalökonomen bestreitet, so entspricht dies ganz seinem oben bezeichneten, historisch gerechtfertigten Standpunkt.

Die Nationalökonomie, welche die Verhältnisse des Privateigenthums für menschliche und vernünftige Verhältnisse hinnimmt, bewegt sich in einem fortwährenden Wider-

spruch gegen ihre Grundvoraussetzung, das Privateigenthum, in einem analogen Widerspruche, wie der Theologe, der die religiösen Vorstellungen beständig menschlich interpretirt und eben dadurch gegen seine Grundvoraussetzung, die Uebermenschlichkeit der Religion, beständig verstößt. So tritt in der Nationalökonomie der Arbeitslohn im Anfang als der proportionirte Antheil auf, der der Arbeit am Produkt gebührt. Arbeitslohn und Gewinn des Kapital's stehn im freundschaftlichsten, wechselweise sich förderndem, scheinbar menschlichsten Verhältnisse zu einander. Hinterher zeigt es sich, daß sie in dem feindschaftlichsten, in *umgekehrtem* Verhältniß zu einander stehn. Der Werth ist im Anfang scheinbar vernünftig bestimmt, durch die Produktionskosten einer Sache und durch ihre gesellschaftliche Nützlichkeit. Hinterher zeigt es sich, daß der Werth eine rein zufällige Bestimmung ist, die in gar keinem Verhältniß weder zu den Produktionskosten, noch zu der gesellschaftlichen Nützlichkeit zu stehen braucht. Die Größe des Arbeitslohns wird im Anfang durch die *freie* Uebereinkunft zwischen dem freien Arbeiter und dem freien Kapitalisten bestimmt. Hinterher zeigt es sich, daß der Arbeiter gezwungen ist, ihn bestimmen zu lassen, wie der Kapitalist gezwungen ist, ihn so niedrig als möglich zu setzen. An die Stelle der *Freiheit* der kontrahirenden Parthei ist der *Zwang* getreten. Ebenso verhält es sich mit dem Handel und mit allen übrigen nationalökonomischen Verhältnissen. Die Nationalökonomen fühlen selbst gelegentlich diese Widersprüche, und die Entwicklung derselben bildet den Hauptgehalt ihrer wechselseitigen Kämpfe. Wo sie ihnen aber zum Bewußtsein kommen, greifen *sie selbst* das *Privateigenthum* in irgend einer

partiellen Gestalt als Verfälscher des an sich, nämlich in ihrer Vorstellung vernünftigen Arbeitslohns, des an sich vernünftigen Werths, des an sich vernünftigen Handels an. So polemisirt Adam Smith gelegentlich gegen die Kapitalisten, Destutt de Tracy gegen die Wechsler, so Simonde de Sismondi gegen das Fabriksystem, so Ricardo gegen das Grundeigenthum an, so fast alle modernen Nationalökonomen gegen die nicht industriellen Kapitalisten, in welchen das Eigenthum als bloßer Consument erscheint.

Die Nationalökonomen machen also bald ausnahmsweise — namentlich wenn sie irgend einen speziellen Mißbrauch angreifen — den Schein des Menschlichen an den ökonomischen Verhältnissen geltend, bald aber und im Durchschnitt fassen sie diese Verhältnisse gerade in ihrem offen ausgesprochenen Unterschied vom Menschlichen, in ihrem strikt ökonomischen Sinn. In diesem Widerspruch taumeln sie bewußtlos umher.

Proudhon nun hat dieser Bewußtlosigkeit ein für allemal ein Ende gemacht. Er hat den menschlichen Schein der nationalökonomischen Verhältnisse ernst genommen, und ihrer unmenschlichen Wirklichkeit schroff gegenübergestellt. Er hat sie gezwungen, das in der Wirklichkeit zu sein, was sie in ihrer Vorstellung von sich sind, oder vielmehr ihre Vorstellung von sich aufzugeben und ihre wirkliche Unmenschlichkeit einzugestehen. Er hat daher konsequent nicht diese oder jene Art des Privateigenthums, wie die übrigen Nationalökonomen, auf partielle Weise, sondern das Privateigenthum schlechthin auf universelle Weise als den Verfälscher der nationalökonomischen Verhältnisse dargestellt.

Er hat alles geleistet, was die Kritik der Nationalökonomie von nationalökonomischem Standpunkte aus leisten kann.

Herr Edgar, der den Standpunkt der Schrift „Qu'est ce que la propriété?" charakterisiren will, redet natürlich kein Wort weder von der Nationalökonomie, noch von dem unterscheidenden Charakter jener Schrift, der eben darin besteht, die Frage nach dem Wesen des Privateigenthums zur Lebensfrage der Nationalökonomie und Jurisprudenz gemacht zu haben. Der kritischen Kritik versteht sich das Alles von selbst. Proudhon hat nichts Neues mit seiner Negation des Privateigenthums gethan. Er hat nur ein von der kritischen Kritik verschwiegenes Geheimniß ausgeplaudert.

„Proudhon," fährt Herr Edgar unmittelbar nach seiner charakterisirenden Uebersetzung fort, „findet also etwas Absolutes, eine ewige Grundlage in der Geschichte, einen Gott, der die Menschheit lenkt, die Gerechtigkeit."

Proudhon's französische Schrift vom Jahre 1840 steht nicht auf dem Standpunkt der deutschen Entwicklung vom Jahre 1844. Das ist Proudhon's Standpunkt, ein Standpunkt, den eine Unzahl ihm diametral entgegenstehender französischer Schriftsteller theilt, der also der kritischen Kritik den Vortheil gewährt, die entgegengesetztesten Standpunkte mit einem und demselben Federstrich charakterisirt zu haben. Man braucht übrigens nur das von Proudhon selbst aufgestellte Gesetz, die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch ihre Negation, konsequent durchzuführen, um auch dieses Absoluten in der Geschichte überhoben zu sein. Wenn Proudhon nicht bis zu dieser Konsequenz fortgeht, so verdankt er

dies dem Unglück, als Franzose und nicht als Deutscher geboren zu sein.

Für Herrn Edgar ist Proudhon durch das Absolute in der Geschichte, den Glauben an die Gerechtigkeit, zu einem theologischen Gegenstand geworden, und die kritische Kritik, welche ex professo Kritik der Theologie ist, kann sich seiner nun bemächtigen, um sich über die „religiösen Vorstellungen" auszulassen.

„Es ist das Charakteristische jeder religiösen Vorstellung, daß sie das Dogma eines Zustandes aufstellt, in welchem am Ende der eine Gegensatz als der siegreiche und allein wahre dasteht."

Wir werden sehn, wie die religiöse kritische Kritik das Dogma eines Zustandes aufstellt, in welchem am Ende der eine Gegensatz, „die Kritik", über den andern, „die Masse", als alleinige Wahrheit den Sieg davon trägt. Proudhon beging aber ein um so größeres Unrecht, in der massenhaften Gerechtigkeit ein Absolutes, einen Gott der Geschichte zu erblicken, als die gerechte Kritik sich selbst die Rolle dieses Absoluten, dieses Gottes in der Geschichte ausdrücklich vorbehalten hat.

Kritische Randglosse No. II.

„Proudhon kommt durch die Thatsache des Elends, der Armuth, einseitig zu seinen Betrachtungen, in ihr sieht er einen Widerspruch gegen die Gleichheit und Gerechtigkeit; sie leiht ihm seine Waffen. So wird ihm diese Thatsache zu einer absoluten, berechtigten, die Thatsache des Eigenthums zu einer unberechtigten.

Die Ruhe des Erkennens sagt uns, daß Proudhon in der Thatsache des Elends einen Widerspruch gegen die Gerechtigkeit, sie also unberechtigt findet, und in demselben Athemzug versichert sie, daß diese Thatsache ihm zu einer absoluten, berechtigten wird.

Die bisherige Nationalökonomie kam von dem Reichthum, den die Bewegung des Pivateigenthums angeblich für die Nationen erzeugt, zu ihren das Privateigenthum apologisirenden Betrachtungen. Proudhon kommt von der umgekehrten, in der Nationalökonomie sophistisch verdeckten Seite, von der durch die Bewegung des Privateigenthums erzeugten Armuth, zu seinen, das Privateigenthum negirenden Betrachtungen. Die erste Kritik des Privateigenthums geht natürlich von der Thatsache aus, worin sein widerspruchvolles Wesen in der sinnfälligsten, schreiendsten, das menschliche Gefühl unmittelbar empörendsten Gestalt erscheint — von der Thatsache der Armuth, des Elendes.

„Die Kritik dagegen faßt beide Thatsachen der Armuth und des Eigenthums zu einer Einzigen zusammen, sie erkennt die innere Verbindung beider, macht sie zu einem Ganzen, das sie als solches nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt."

Die Kritik, welche von den Thatsachen des Eigenthums und der Armuth bisher nichts gefaßt hat, macht „dagegen" ihre in der Einbildung vollbrachte That gegen die wirkliche That Proudhons geltend. Sie faßt beide Thatsachen zu einer Einzigen zusammen, und nachdem sie aus beiden eine Einzige gemacht hat, erkennt sie nunmehr die innere Verbindung Beider. Die Kritik kann nicht läugnen, daß auch Proudhon eine innere Verbindung zwischen den That-

sachen der Armuth und des Eigenthums erkennt, da er eben dieser Verbindung wegen das Eigenthum aufhebt, um das Elend aufzuheben. Proudhon hat sogar mehr gethan. Er hat im Detail nachgewiesen, wie die Bewegung des Kapitals das Elend erzeugt. Die kritische Kritik dagegen läßt sich auf solche Kleinigkeiten nicht ein. Sie erkennt, daß Armuth und Privateigenthum Gegensätze sind: eine ziemlich verbreitete Erkenntniß. Sie macht Armuth und Reichthum zu Einem Ganzen, das sie „als solches nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt;“ eine um so überflüssigere Frage, als sie so eben das „Ganze als solches“ gemacht hat, also ihr Machen selbst die Voraussetzung seiner Existenz ist.

Indem die kritische Kritik „das Ganze als solches“ nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt, sucht sie also in ächt theologischer Weise außerhalb des Ganzen nach den Voraussetzungen seiner Existenz. Die kritische Spekulation bewegt sich außerhalb des Gegenstandes, den sie zu behandeln vorgibt. Während der ganze Gegensatz nichts anders ist als die Bewegung seiner beiden Seiten, während eben in der Natur dieser beiden Seiten die Voraussetzung der Existenz des Ganzen liegt, überhebt sie sich des Studiums dieser wirklichen, das Ganze bildenden Bewegung, um erklären zu können, daß die kritische Kritik als Ruhe des Erkennens über beide Extreme des Gegensatzes erhaben ist, daß ihre Thätigkeit, welche „das Ganze als solches“ gemacht hat, nun auch allein im Stande ist, das von ihr gemachte Abstraktum aufzuheben.

Proletariat und Reichthum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind Beide Gestaltungen der

Welt des Privateigenthums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die Beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines Ganzen zu erklären.

Das Privateigenthum als Privateigenthum, als Reichthum, ist gezwungen, *sich selbst* und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu erhalten. Es ist die *positive* Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigenthum.

Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigenthum, aufzuheben. Es ist die *negative* Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigenthum.

Die besitzende Classe und die Classe des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Classe fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne Macht*, und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die Zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die *Empörung* über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie nothwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird.

Innerhalb des Gegensatzes ist der Privateigenthümer also die *konservative*, der Proletarier die *destruktive*

Parthei. Von jenem geht die Aktion des Erhaltens des Gegensatzes, von diesem die Aktion seiner Vernichtung aus.

Das Privateigenthum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eignen Auf- lösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, be- wußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Prole- tariat als Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung. Das Proletariat vollzieht das Urtheil, welches das Privat- eigenthum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt, wie es das Urtheil vollzieht, welches die Lohnarbeit über sich selbst verhängt, indem sie den fremden Reichthum und das eigne Elend erzeugt. Wenn das Pro- letariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegentheil aufhebt. Alsdann ist eben sowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegen- satz, das Privateigenthum, verschwunden.

Wenn die socialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, wie die kritische Kritik zu glauben vorgibt, weil sie die Proletarier für Götter halten. Vielmehr umge- kehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit im ausgebildeten Pro- letariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Ge- sellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zu-

gleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Noth — dem praktischen Ausdruck der Nothwendigkeit — zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben. Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule der Arbeit durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu thun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eignen Lebenssituation, wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet. Es bedarf hier nicht der Ausführung, daß ein großer Theil des englischen und französischen Proletariats sich seiner geschichtlichen Aufgabe schon bewußt ist und beständig daran arbeitet, dies Bewußtsein zur vollständigen Klarheit herauszubilden.

„Die kritische Kritik" darf dies um so weniger anerkennen, als sie sich selbst zum ausschließlich schöpferischen Element der Geschichte proklamirt hat. Ihr gehören die geschichtlichen Gegensätze, ihr die Thätigkeit sie aufzuheben. Sie erläßt daher durch ihre Incarnation Edgar folgende Bekanntmachung:

„Bildung und Bildungslosigkeit, Besitz und Besitzlosigkeit, diese Gegensätze müssen, wenn sie nicht entweiht werden sollen, ganz und gar der Kritik anheim fallen.“

Besitz und Besitzlosigkeit haben die metaphysische Weihe kritisch spekulativer Gegensätze erhalten. Nur die Hand der kritischen Kritik kann sie daher antasten, ohne ein Sacrilegium zu begehn. Kapitalisten und Arbeiter haben sich in ihr wechselseitiges Verhältniß nicht einzumischen.

Herr Edgar, weit entfernt zu ahnen, daß man seine kritische Auffassung des Gegensatzes antasten, daß man dies Heiligthum entweihen könne, läßt seinen Gegner eine Einwendung machen, die nur er selbst sich machen konnte.

„Ist es denn unmöglich,“ fragt der imaginäre Gegner der kritischen Kritik, „sich anderer Begriffe als der schon bestehenden, Freiheit, Gleichheit u. s. w. zu bedienen? Ich antworte — man merke auf, was Herr Edgar antwortet — daß die griechische, die lateinische Sprache untergingen, als der Gedankenkreis erschöpft war, dem sie zum Ausdruck dienten.“

Es ist nun klar, warum die kritische Kritik keinen einzigen Gedanken in deutscher Sprache gibt. Die Sprache ihrer Gedanken ist noch nicht gekommen, so sehr Herr Reichardt durch seine kritische Behandlung der Fremdwörter, Herr Faucher durch seine Behandlung der englischen, und Herr Edgar durch seine Behandlung der französischen Sprache die neue kritische Sprache vorbereitet haben.

Charakterisirende Uebersetzung No. II.

Der kritische Proudhon: „Die Ackerbauer theilten den Erdboden unter sich; die Gleichheit heiligte nur den Besitz; bei dieser Gelegenheit heiligte sie das Eigenthum.“ Der kritische Proudhon läßt sogleich mit der Theilung des Erdbodens das Grundeigenthum entstehen. Er bewerkstelligt den Uebergang vom Besitz zum Eigenthum durch die Redensart: „bei dieser Gelegenheit.“

Der wirkliche Proudhon: „Der Ackerbau begründete den Grundbesitz . . . es war nicht genug, dem Arbeiter die Frucht seiner Arbeit zu sichern, wenn man ihm nicht zu gleicher Zeit das Instrument der Produktion sicherte. Um den Schwächeren vor dem Uebergriff des Stärkern zu bewahren . . . fühlte man die Nothwendigkeit, zwischen den Besitzern beständige Grenzlinien zu ziehen.“ Also bei dieser Gelegenheit heiligte die Gleichheit zunächst den Besitz. „Jährlich sah man mit der Zunahme der Bevölkerung die Habsucht und die Gier der Kolonisten wachsen; man glaubte den Ehrgeiz durch neue unüberwindliche Schranken brechen zu müssen. So wurde der Boden zum Eigenthum, durch das Bedürfniß der Gleichheit . . . ohne Zweifel war die Theilung nie geographisch gleich . . . aber das Prinzip blieb nichts destoweniger dasselbe; die Gleichheit hatte den Besitz geheiligt, die Gleichheit heiligte das Eigenthum.“

Bei dem kritischen Proudhon „übersahen die alten Begründer des Eigenthums über der Sorge für ihr Bedürfniß, daß dem Eigenthumsrecht zugleich das Recht zu entäußern, zu verkaufen, verschenken, erwerben und verlieren entsprach, was die Gleichheit, von der sie ausgingen, zerstörte.“

Bei dem wirklichen Proudhon: übersahen die Begründer des Eigenthums diesen seinen Entwicklungsgang nicht in der Sorge für ihr Bedürfniß. Sie hatten ihn vielmehr nicht vorhergesehen, aber selbst wenn sie ihn hätten vorhersehn können, selbst dann würde das gegenwärtige Bedürfniß den Sieg davon getragen haben. Der wirkliche Proudhon ist ferner zu massenhaft, um dem „Eigenthumsrecht“ das Recht zu entäußern, verkaufen 2c., d. h. um der Gattung ihre Arten entgegen zu stellen. Er stellt das „Recht, sein Erbtheil zu erhalten“, dem „Recht es zu entäußern 2c.“ entgegen, was einen wirklichen Gegensatz und Fortschritt bildet.

Kritische Randglosse No. III.

„Worauf stützt nun Proudhon seinen Beweis für die Unmöglichkeit des Eigenthums? Das übersteigt allen Glauben, auf dasselbe Princip der Gleichheit!“

Zur Erweckung des Glaubens des Herrn Edgar hätte eine kurze Reflexion ausgereicht. Es kann Herrn Edgar nicht unbekannt sein, daß Herr Bruno Bauer allen seinen Entwicklungen das „unendliche Selbstbewußtsein“ zu Grunde legte, und dies Prinzip als das schöpferische Prinzip auch der dem unendlichen Selbstbewußtsein durch ihre unendliche Bewußtlosigkeit scheinbar gradezu widersprechenden Evangelien auffaßte. In derselben Weise faßt Proudhon die Gleichheit als das schöpferische Prinzip des ihr gradezu widersprechenden Privateigenthums. Wenn Herr Edgar einen Augenblick die französische Gleichheit mit dem deutschen Selbstbewußtsein vergleicht, wird er finden, daß das

letztere Prinzip deutsch d. h. im abstrakten Denken ausdrückt, was das Erstere französisch d. h. in der Sprache der Politik und der denkenden Anschauung sagt. Das Selbstbewußtsein ist die Gleichheit des Menschen mit sich selbst im reinen Denken. Die Gleichheit ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst im Element der Praxis, d. h. also das Bewußtsein des Menschen von andern Menschen als dem ihm Gleichen und das Verhalten des Menschen zum andern Menschen als dem ihm Gleichen. Die Gleichheit ist der französische Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten des Menschen, für die praktische Identität des Menschen mit dem Menschen, d. h. also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen. Wie daher die destruktive Kritik in Deutschland, ehe sie in Feuerbach zur Anschauung des wirklichen Menschen fortgegangen war, alles Bestimmte und Bestehende durch des Prinzip des Selbstbewußtseins aufzulösen suchte, so die destruktive Kritik in Frankreich durch das Prinzip der Gleichheit.

„Proudhon eifert gegen die Philosophie, was wir ihm an und für sich nicht verdenken können. Warum aber eifert er? Die Philosophie, meint er, sei bis jetzt noch nicht praktisch genug gewesen; sie habe sich auf das hohe Pferd der Spekulation gesetzt und da seien ihr die Menschen gar zu klein vorgekommen. Ich meine, daß die Philosophie überpraktisch ist, d. h. sie war bisher nichts als der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände, sie war stets in den Voraussetzungen derselben, die sie als absolute hinnahm, befangen.“

Die Meinung, daß die Philosophie der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände sei, gehört ursprünglich nicht

Herrn Edgar, sondern *Feuerbach*, der die Philosophie zuerst als spekulative und mystische Empirie bezeichnete und nachwies. Indessen weiß Herr Edgar dieser Meinung eine originelle, kritische Wendung zu geben. Schließt Feuerbach nämlich, daß die Philosophie aus dem Himmel der Spekulation in die Tiefe des menschlichen Elendes herabzusteigen habe, so belehrt uns Herr Edgar dagegen, daß die Philosophie überpraktisch ist. Es scheint aber vielmehr, daß die Philosophie, eben weil sie nur der transzendente, abstrakte Ausdruck der vorhandnen Zustände war, wegen ihrer Transzendenz und Abstraktion, wegen ihres *imaginären Unterschieds* von der Welt die vorhandenen Zustände und die wirklichen Menschen tief unter sich gelassen zu haben wähnen mußte; daß sie andrerseits, weil sie sich nicht *wirklich* von der Welt unterschied, kein *wirkliches Urtheil* über sie fällen, keine reale Unterscheidungskraft gegen sie geltend machen, also nicht *praktisch* eingreifen konnte, sondern höchstens mit einer Praxis in abstracto sich begnügen mußte. Ueberpraktisch war die Philosophie nur in dem Sinne, daß sie über der Praxis schwebte. Von der unendlichen Kleinheit, in welcher die wirklichen Menschen der Spekulation erscheinen, legt die kritische Kritik, der die Menschheit in eine geistlose Masse zusammenfällt, das eklatanteste Zeugniß ab. Die alte Spekulation stimmt hierin mit ihr überein. Man lese z. B. folgenden Satz aus Hegel's Rechtsphilosophie: „Auf dem Standpunkt der Bedürfnisse ist es das Konkretum der Vorstellung, das man *Mensch* nennt; es ist also hier und *auch eigentlich nur hier* vom Menschen in diesem Sinne die Rede.“ Wenn die Spekulation sonst von dem Menschen redet, so meint sie nicht das *Konkretum*,

sondern das Abstraktum, die Idee, den Geist ꝛc. Von der Weise, wie die Philosophie die vorhandnen Zustände ausdrückt, gab Herr Faucher in Bezug auf die vorhandnen englischen Zustände, und Herr Edgar in Bezug auf die vorhandnen Zustände der französischen Sprache ergreifende Exempel.

„So ist auch Proudhon praktisch, indem er, den Begriff der Gleichheit den Beweisen für das Eigenthum zu Grunde liegen findend, aus demselben Begriff gegen das Eigenthum docirt.“

Proudhon thut hier ganz dasselbe, was die deutschen Kritiker thun, welche aus der Vorstellung des Menschen, den sie den Beweisen für das Dasein Gottes zu Grunde liegen finden, grade gegen das Dasein Gottes dociren.

„Sind die Consequenzen des Prinzips der Gleichheit stärker als sie selbst, wie will ihm Proudhon zu seiner plötzlichen Stärke verhelfen?“

Allen religiösen Vorstellungen liegt nach Herrn B. Bauer das Selbstbewußtsein zu Grunde. Es ist nach ihm das schöpferische Prinzip der Evangelien. Warum waren nun die Consequenzen des Prinzips des Selbstbewußtseins stärker als es selbst? Weil, antwortet man zu deutsch, zwar das Selbstbewußtsein das schöpferische Prinzip der religiösen Vorstellungen ist, aber als außer sich gekommenes, sich selbst widersprechendes, entäußertes und entfremdetes Selbstbewußtsein. Das zu sich selbst gekommene, das sich selbst verstehende, das sein Wesen erfassende Selbstbewußtsein ist daher die Macht über die Geschöpfe seiner Selbstentäußerung. Ganz in demselben Fall befindet sich Proudhon, natürlich mit dem Unterschied, daß er französisch und daß wir deutsch

sprechen, daß er daher auf eine französische Weise ausdrückt, was wir auf eine deutsche Weise ausdrücken.

Proudhon wirft sich selbst die Frage auf, warum die Gleichheit, obgleich sie als schöpferisches Vernunftprinzip der Stiftung des Eigenthums und als letzter Vernunftgrund allen Beweisen für das Eigenthum zu Grunde liegt, dennoch nicht existire, sondern vielmehr ihre Negation, das Privateigenthum? Er betrachtet daher die Thatsache des Eigenthums in sich selbst. Er beweist „daß in Wahrheit das Eigenthum als Institution und Prinzip unmöglich ist,“ (p. 34) d. h. daß es sich selbst widerspricht und in allen Punkten aufhebt, daß es, deutsch ausgedrückt, das Dasein der entäußerten, sich selbst widersprechenden, der sich selbst entfremdeten Gleichheit ist. Die wirklichen französischen Zustände wie die Erkenntniß dieser Entfremdung deuten dem Proudhon mit Recht auf die wirkliche Aufhebung derselben hin.

Proudhon fühlt das Bedürfniß in seiner Negation des Privateigenthums die Existenz des Privateigenthums zugleich historisch zu rechtfertigen. Wie alle ersten Entwicklungen dieser Art ist auch seine Entwicklung pragmatisch, d. h. er unterstellt, daß die vergangnen Geschlechter mit Bewußtsein und Reflexion in ihren Institutionen die Gleichheit, die ihm das menschliche Wesen repräsentirt, verwirklichen wollten.

„Wir kommen immer wieder darauf zurück. . . . . Proudhon schreibt im Interesse der Proletarier.“ Er schreibt nicht aus dem Interesse der selbstgenügsamen Kritik, aus keinem abstrakten, selbstgemachten Interesse, sondern aus einem massenhaften, wirklichen, historischen Interesse, aus einem Interesse, das es weiter als zur Kritik, nämlich

zur Krise bringen wird. Proudhon schreibt nicht nur im Interesse der Proletarier; er selbst ist Proletarier, Ouvrier. Sein Werk ist ein wissenschaftliches Manifest des französischen Proletariats und hat daher eine ganz andre historische Bedeutung als das literarische Machwerk irgend eines kritischen Kritikers.

„Proudhon schreibt im Interesse derer, die nichts haben; Haben und nichts haben sind ihm absolute Kategorien. Das Haben ist ihm das Höchste, weil ihm zugleich das Nichthaben als höchster Gegenstand des Nachdenkens dasteht. Jeder Mensch soll haben, aber gleich viel wie der Andre, meint Proudhon. Man bedenke aber, daß mir an dem, was ich habe, nur das interessant ist, was ich ausschließlich, was ich mehr habe als der Andre. Bei der Gleichheit wird mir das Haben und die Gleichheit selber etwas Gleichgültiges."

Nach Herrn Edgar sind Haben und Nichthaben für Proudhon absolute Kategorien. Die kritische Kritik erblickt überall nur Kategorien. So sind nach Herrn Edgar Haben und Nichthaben, Arbeitslohn, Besoldung, Noth und Bedürfniß, Arbeit für das Bedürfniß, nichts anders als Kategorien.

Wenn die Gesellschaft sich nur von den Kategorien des Habens und Nichthabens zu befreien hätte, wie leicht würde ihr jeder selbst noch schwächere Dialektiker als Herr Edgar die „Ueberwindung" und „Aufhebung" dieser Kategorien machen! Herr Edgar unterstellt dies auch als eine solche Kleinigkeit, daß er es nicht einmal der Mühe werth achtet, dem Proudhon gegenüber sogar nur eine Erklärung der Kategorien des Habens und Nichthabens zu

geben. Da aber das Nichthaben nicht bloß eine Kategorie, sondern eine ganz trostlose Wirklichkeit ist, da der Mensch, der nichts hat, heut zu Tage nichts ist, da er, wie von der Existenz überhaupt, so noch mehr von einer menschlichen Existenz abgeschnitten ist, da der Zustand des Nichthabens der Zustand der völligen Trennung des Menschen von seiner Gegenständlichkeit ist, so scheint das Nichthaben durchaus berechtigt, als höchster Gegenstand des Nachdenkens für Proudhon dazustehn, um so mehr, je weniger man vor ihm und den socialistischen Schriftstellern überhaupt über diesen Gegenstand nachgedacht hatte. Das Nichthaben ist der verzweifeltste Spiritualismus, eine völlige Unwirklichkeit des Menschen, eine völlige Wirklichkeit des Unmenschen, ein sehr positives Haben, ein Haben von Hunger, von Kälte, von Krankheiten, von Verbrechen, von Erniedrigung, von Hebetismus, von aller Unmenschlichkeit und Widernatürlichkeit. Jeder Gegenstand aber, der zum ersten Mal mit dem vollen Bewußtsein seiner Wichtigkeit zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird, steht als höchster Gegenstand des Nachdenkens da.

Daß Proudhon das Nichthaben und die alte Weise des Habens aufheben will, ist ganz identisch damit, daß er das praktisch entfremdete Verhältniß des Menschen zu seinem gegenständlichen Wesen, daß er den nationalökonomischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung aufheben will. Weil aber seine Kritik der Nationalökonomie noch in den Voraussetzungen der Nationalökonomie befangen ist, so wird die Wiederaneignung der gegenständlichen Welt selbst noch unter der nationalökonomischen Form des Besitzes gefaßt.

Proudhon stellt nämlich nicht, wie die kritische Kritik ihn thun läßt, dem Nichthaben das Haben, sondern der alten Weise des Habens, dem Privateigenthum, den Besitz gegenüber. Den Besitz erklärt er für eine „gesellschaftliche Funktion." In einer Funktion aber ist es nicht das „Interessante", den Andern „auszuschließen," sondern meine eignen Wesenskräfte zu bethätigen und zu verwirklichen.

Es ist Proudhon nicht gelungen, diesem Gedanken eine entsprechende Ausführung zu geben. Die Vorstellung des „gleichen Besitzes" ist der nationalökonomische, also selbst noch entfremdete Ausdruck dafür, daß der Gegenstand als Sein für den Menschen, als gegenständliches Sein des Menschen, zugleich das Dasein des Menschen für den andern Menschen, seine menschliche Beziehung zum andern Menschen, das gesellschaftliche Verhalten des Menschen zum Menschen ist. Proudhon hebt die nationalökonomische Entfremdung innerhalb der nationalökonomischen Entfremdung auf.

Charakterisirende Uebersetzung No. III.

Der kritische Proudhon besitzt auch einen kritischen Eigenthümer, nach dessen „eigenem Geständniß die, welche für ihn arbeiten mußten, verloren, was er sich aneignete." Der massenhafte Proudhon spricht zum massenhaften Eigenthümer: „Du hast gearbeitet! solltest du nie Andre für dich haben arbeiten lassen? Wie haben sie also,

während sie für dich arbeiteten, verloren, was du zu erworben gewußt hast, während du nicht für sie arbeitetest?"

Der kritische Proudhon läßt den Say unter „richesse naturelle" „natürliche Besitzthümer" verstehen, obgleich Say, um jeden Irrthum abzuschneiden, im Epitomé zu seinem Traité d'économie politique ausdrücklich erklärt, daß er unter richesse weder Eigenthum noch Besitzthum, sondern eine „Summe von Werthen" versteht. Natürlich, wie der kritische Proudhon durch Herrn Edgar reformirt wird, so reformirter seinerseits wieder den Say. So „folgert" nach ihm Say „sogleich auf ein Recht," sich „ein Feld als Eigenthum zu nehmen", weil die Ländereien leichter anzueignen sind als Luft und Wasser. Say, weit entfernt aus der größern Möglichkeit der Aneignung des Grund und Bodens auf ein Eigenthumsrecht an demselben zu folgern, sagt vielmehr ausdrücklich: „Les droits des propriétaires de terres — remontent à une spoliation." (Traité d'écon. polit. édit. III. T. I. p. 136, Nota.) Deswegen bedarf es nach Say des „concours de la législation" und des „droit positif" zur Gründung des Rechts am Grundeigenthum. Der wirkliche Proudhon läßt den Say nicht „sogleich" aus der leichtern Aneignung des Grund und Bodens das Recht des Grundeigenthums folgern, er wirft ihm vor, daß er die Möglichkeit statt des Rechts gelten lasse und die Frage nach der Möglichkeit mit der Frage nach dem Recht verwechsle: „Say prend la possibilité pour le droit. On ne demande pas pourquoi la terre a été plutôt aproprié que la mer et les airs; on veut savoir, en vertu de quel droit l'homme s'est aproprié cette richesse."

Der kritische Proudhon fährt fort: „Hierzu ist nur zu bemerken, daß mit Aneignung eines Stück Landes auch die übrigen Elemente Luft, Wasser, Feuer angeeignet werden: terra, aqua, aëre et igne interdicti sumus."

Weit entfernt daß der wirkliche Proudhon „nur" dies bemerkt hat, sagt er vielmehr, daß er nebenbei (en passant) auf die Apropriation von Luft und Wasser „aufmerksam" macht. Bei dem kritischen Proudhon findet sich die römische Bannformel auf eine unbegreifliche Weise ein. Er vergißt zu sagen, wer die „wir" sind, die interdicirt sind. Der wirkliche Proudhon redet die Nicht-Eigenthümer an: „Proletarier .... das Eigenthum excommunicirt uns, terra etc. interdicti sumus."

Der kritische Proudhon polemisirt gegen Charles Comte wie folgt:

„Charles Comte meint, der Mensch bedürfe, um zu leben, der Luft, der Nahrung, der Kleidung. Einige dieser Dinge, wie Luft und Wasser, seien unerschöpflich, bleiben also immer Gemeineigenthum, andere seien in geringerer Masse vorhanden, und würden Privateigenthum. Charles Comte beweist also von den Begriffen der Begrenztheit und Unbegrenztheit aus; er wäre vielleicht zu einem andern Resultat gekommen, wenn er die Begriffe der Entbehrlichkeit und Unentbehrlichkeit zu Hauptkategorien gemacht hätte."

Welch kindische Polemik des kritischen Proudhon! Er muthet dem Charles Comte zu, die Kategorien, von denen aus er beweist, aufzugeben und zu andern Kategorien überzuspringen, um nicht zu seinen eignen Resultaten, sondern „vielleicht" zu den Resultaten des kritischen Proudhon zu kommen.

Der wirkliche Proudhon stellt keine ähnlichen Zumuthungen an Charles Comte; er findet ihn nicht ab mit einem „Vielleicht," er schlägt ihn mit seinen eignen Kategorien.

Charles Comtes, sagt Proudhon, geht aus von der Unentbehrlichkeit der Luft, der Nahrung und für gewisse Klimate der Kleidung, nicht um zu leben, sondern um nicht aufzuhören zu leben. Um sich zu erhalten, bedarf der Mensch daher (nach Charles Comte) unaufhörlich der Aneignung von Sachen verschiedener Art. Diese Sachen existiren nicht alle in demselben Verhältniß. „Das Licht der Himmelskörper, Luft, Wasser, sind in so großer Quantität vorhanden, daß der Mensch sie nicht merklich vermehren oder vermindern kann; Jeder kann sich daher so viel von ihnen aneignen, als seine Bedürfnisse erheischen, *ohne in etwas dem Genusse der Andern zu schaden.*" Proudhon geht nun von Comte's eignen Bestimmungen aus. Zunächst beweist er ihm, daß die Erde ebenfalls ein Gegenstand des ersten Bedürfnisses ist, dessen Nutznießung also Jedem freistehen muß, innerhalb der Klausel des Comte nämlich: „*ohne dem Genusse des Andern zu schaden.*" Warum ist die Erde also zum Privateigenthum geworden? Charles Comte antwortet, weil sie *nicht unbegrenzt* ist. Er mußte aber im Gegentheil schließen: weil sie *begrenzt* ist, kann sie nicht angeeignet werden. Aus der Aneignung von Luft und Wasser geht für Keinen ein Schaden hervor, weil immer genug davon übrig bleibt, weil sie unbegrenzt sind. Die willkührliche Aneignung der Erde dagegen schadet dem Genuß des Andern, eben weil die Erde *begrenzt* ist. Ihr Genuß muß also im *all*-

gemeinen Interesse geregelt werden. Die Beweisführung von Charles Comte beweist gegen seine These.

„Charles Comte," so deducirt Proudhon (nämlich der kritische Proudhon) „geht von der Ansicht aus, daß eine Nation Eigenthümerin eines Landes sein kann, während man doch, wenn das Eigenthum das Recht zu brauchen und zu mißbrauchen mit sich führt — jus utendi et abutendi re sua — auch einer Nation nicht das Recht, ein Land zu brauchen und zu mißbrauchen, zusprechen kann."

Der wirkliche Proudhon spricht nicht von dem jus utendi et abutendi, was das Eigenthumsrecht „mit sich führe." Er ist zu massenhaft, um von dem Eigenthumsrecht zu sprechen, welches das Eigenthumsrecht mit sich führt. Das jus utendi et abutendi re sua ist nämlich das Eigenthumsrecht selbst. Proudhon spricht daher direkt einem Volk das Eigenthumsrecht auf sein Territorium ab. Denen, welche dies übertrieben finden, erwiedert er, daß von dem eingebildeten Recht des Nationaleigenthums zu allen Epochen die Oberherrlichkeit, Tribute, Regalien, Frohnden ꝛc. hergeleitet wurden.

Der wirkliche Proudhon deducirt gegen Charles Comte wie folgt: Comte will entwickeln, wie das Eigenthum entsteht und beginnt damit, eine Nation als Eigenthümerin voraus zu setzen, er fällt in die petitio principii. Er läßt den Staat Ländereien verkaufen, er läßt einen Industriellen diese Güter kaufen, d. h. er unterstellt die Eigenthumsverhältnisse, die er beweisen will.

Der kritische Proudhon wirft das französische Decimalsystem über den Haufen. Er behält den Franc bei, setzt aber an die Stelle des Centime den „Dreier."

„Wenn ich," setzt Proudhon (der kritische Proudhon) hinzu, „ein Stück Land abtrete, so beraube ich mich nicht bloß einer Erndte, sondern ich entziehe meinen Kindern und Kindeskindern ein bleibend Gut. Der Boden hat nicht bloß heute einen Werth, er hat auch einen Fähigkeits- und Zukunftswerth."

Der wirkliche Proudhon spricht nicht davon, daß der Boden nicht bloß heute, sondern auch morgen einen Werth hat; er stellt den vollen, gegenwärtigen Werth dem Fähigkeits- und Zukunftswerth entgegen, der von meiner Geschicklichkeit, den Boden zu verwerthen, abhängt. Er sagt: „Zerstört die Erde, oder was für euch dasselbe ist, verkauft sie: ihr entäußert euch nicht nur einer, zweier, oder mehrerer Erndten, sondern ihr vernichtet alle Produkte, welche ihr davon ziehen konntet, ihr, eure Kinder und Kindeskinder." Es handelt sich für Proudhon nicht darum, den Gegensatz zwischen einer Erndte und dem bleibenden Gut hervorzuheben — auch das Geld, das ich für den Acker löse, kann als Kapital zu einem „bleibenden Gute" werden — sondern von dem Gegensatz des gegenwärtigen Werths und des Werths den der Boden durch eine fortdauernde Bebauung erhalten kann.

„Der neue Werth, sagt Charles Comte, den ich einer Sache durch meine Arbeit beilege, ist mein Eigenthum." Proudhon (der kritische Proudhon) will ihn auf folgende Weise widerlegen: Da müßte also der Mensch aufhören, Eigenthümer zu sein, so wie er zu arbeiten aufhört. Das Eigenthum des Produkts kann nimmermehr das Eigenthum „des zu Grunde liegenden Stoffes mit sich führen."

Der wirkliche Proudhon:

„Der Arbeiter mag sich die Produkte seiner Arbeit an- eignen, aber ich begreife nicht daß das Eigenthum der Pro- dukte das der Materie nach sich zieht. Der Fischer der an demselben Ufer mehr Fische als die übrigen Fischer zu fangen weiß, wird er durch diese Geschicklichkeit Eigenthümer des Striches, worin er fischt? Wurde die Geschicklichkeit eines Jägers jemals als ein Eigenthumstitel auf das Wild eines Kantons betrachtet? Aehnlich verhält es sich mit dem Acker- bauer. Um den Besitz in Eigenthum zu verwandeln ist noch eine andere Bedingung nöthig, als die bloße Arbeit, sonst würde der Mensch aufhören Eigenthümer zu sein, so- bald er aufhören würde Arbeiter zu sein". Cessante causa, cessat effectus. Wenn der Eigenthümer nur als Arbeiter Eigenthümer ist, so hört er auf Eigenthümer zu sein, sobald er aufhört Arbeiter zu sein. „Nach dem Gesetz ist es daher die Verjährung, welche das Eigenthum schafft; die Arbeit ist nur das sinnfällige Zeichen, der materielle Akt, wodurch die Occupation sich kundthut."

„Das System der Aneignung durch die Arbeit", fährt Proud- hon fort, „widerspricht also dem Gesetz; und wenn die An- hänger dieses Systems sich desselben zu bedienen vorschützen um die Gesetze zu erklären, so widersprechen sie sich selbst." Wenn ferner nach dieser Meinung z. B. die Urbarmachung des Landes „das vollständige Eigenthum desselben schafft", so ist das eine petitio principii. Faktisch ist es, daß eine neue produktive Fähigkeit der Materie geschaffen ist. Zu beweisen wäre eben, daß damit das Eigenthum der Materie selbst geschaffen ist. Die Materie selbst hat der Mensch nicht

geschaffen. Er schafft sogar jede produktive Fähigkeit der Materie nur unter der Voraussetzung der Materie.

Der kritische Proudhon macht den Grachus Baboeuf zum Partheigänger der Freiheit, bei dem massenhaften Proudhon ist es ein Partheigänger der Gleichheit (partisan de l'égalité).

Der kritische Proudhon, der das Honorar Homers für die Iliade tariren soll, sagt: „das Honorar welches ich dem Homer gebe und das, was er mir leistet, soll gleich sein. Wie ist der Werth seiner Leistung zu bestimmen?" Der kritische Proudhon ist zu sehr über die nationalökonomischen Kleinigkeiten erhaben, um zu wissen daß der Werth einer Sache und das was sie einem Andern leistet, sehr verschiedne Dinge sind. Der wirkliche Proudhon sagt: „Das Honorar des Dichters soll gleich sein seinem Produkt, welches ist also der Werth dieses Produkts?" Der wirkliche Proudhon unterstellt, daß die Iliade einen unendlichen Preis (oder Tauschwerth, prix), der kritische, daß sie einen unendlichen Werth habe. Der wirkliche Proudhon stellt den Werth der Iliade, ihren Werth im nationalökonomischen Sinne (valeur intrinsèque), ihrem Tauschwerth (valeur échangeable), der kritische Proudhon ihrem „innern Werth", nämlich ihrem Werth als Gedicht, den „Werth für den Umtausch" entgegen.

Der wirkliche Proudhon: „Zwischen einer materiellen Belohnung und dem Talent existirt kein gemeinschaftliches Maaß. In dieser Beziehung ist die Lage aller Producenten gleich. Folglich ist jede Vergleichung unter ihnen, und jede Vermögens-Classification unmöglich." (Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de com-

mune mesure; sous ce rapport la condition de tous les producteurs est égale; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortune est impossible.")

Der kritische Proudhon: „Relativer Weise ist das Verhältniß der Producenten gleich. Das Talent kann nicht materiell aufgewogen werden .... Jede Vergleichung der Producenten unter einander, jede äußerliche Auszeichnung ist unmöglich."

Bei dem kritischen Proudhon muß „der Mann der Wissenschaft sich gleichfühlen in der Gesellschaft, weil sein Talent und seine Einsicht nur ein Produkt der gesellschaftlichen Einsicht sind." Der wirkliche Proudhon spricht nirgends von den Gefühlen des Talents. Er sagt, das Talent müsse sich beugen unter das gesellschaftliche Niveau. Er behauptet eben so wenig daß der Mann von Talent nur ein Produkt der Gesellschaft sei, er behauptet vielmehr: „Der Mann von Talent hat dazu beigetragen in sich selbst ein nützliches Werkzeug zu produciren .... es gibt in ihm ein freier Arbeiter und ein accumulirtes gesellschaftliches Kapital."

Der kritische Proudhon fährt fort: „Er muß überdies der Gesellschaft dankbar sein dafür, daß sie ihn, damit er der Wissenschaft obliegen könne, von den übrigen Arbeiten entbindet."

Der wirkliche Proudhon nimmt nirgends zu der Dankbarkeit des Mannes von Talent seine Zuflucht. Er sagt:

„Der Künstler, der Gelehrte, der Poet empfangen ihre gerechte Belohnung dadurch allein, daß die Gesellschaft ihnen erlaubt sich ausschließlich der Wissenschaft und der Kunst hinzugeben."

„Schließlich bringt der kritische Proudhon das Wunder zuwege, daß eine Gesellschaft von 150 Arbeitern einen „Marschall,“ also wohl auch eine Armee erhalten kann. Bei dem wirklichen Proudhon ist der Marschall ein „Hufschmied“ (maréchal).

Kritische Randglosse No. IV.

„Wenn er (Proudhon) einmal den Begriff des Salärs beibehält, wenn er einmal in der Gesellschaft eine Einrichtung sieht, die uns zu arbeiten giebt und uns dafür bezahlt, so kann er die Zeit um so weniger als das Maaß für die Bezahlung annehmen, als er kurz vorher, dem Hugo Grotius beistimmend, durchführt, daß die Zeit in Beziehung auf die Geltung eines Gegenstandes gleichgültig sei.“

Hier ist der einzige Punkt, wo die kritische Kritik den Versuch macht, ihre Aufgabe zu lösen und dem Proudhon nachzuweisen, daß er vom nationalökonomischen Standpunkt aus falsch gegen die Nationalökonomie operirt. Hier blamirt sie sich in wahrhaft kritischer Weise.

Proudhon hatte mit Hugo Grotius übereinstimmend entwickelt, die Verjährung sei kein Titel um den Besitz in Eigenthum, um ein „Rechtsprinzip“ in ein anderes zu verwandeln, so wenig wie die Zeit die Wahrheit, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, in die Wahrheit, daß sie gleich drei rechten sind, verwandeln kann. „Ihr werdet es nie zu Stande bringen“, ruft Proudhon aus, „daß die Zeit-Dauer, die durch sich selbst nichts schafft, nichts wechselt, nichts modificirt, den Nutznießer in einen Eigenthümer verwandeln kann.“

Herr Edgar schließt: Weil Proudhon sagte, die bloße Zeitdauer könne ein Rechtsprinzip nicht in ein anderes verwandeln, sie könne überhaupt für sich nichts wechseln, nichts modificiren, darum begeht er eine Inconsequenz, wenn er die Arbeitszeit zum Maaß des nationalökonomischen Werthes des Arbeitsprodukts macht. Es gelingt Herrn Edgar, diese kritisch-kritische Bemerkung zu Stande zu bringen dadurch, daß er „valeur" mit „Geltung" übersetzt und so auf die Geltung eines Rechtsprinzips, wie auf den kommerziellen Werth eines Arbeitsprodukts in demselben Sinne anwenden kann. Es gelingt ihm, indem er die leere Zeitdauer mit der erfüllten Arbeitszeit identificirt. Wenn Proudhon gesagt hätte, die Zeit könne eine Mücke nicht in einen Elephanten verwandeln, so könnte die kritische Kritik mit demselben Recht schließen: also darf er die Arbeitszeit nicht zum Maaß des Arbeitslohnes machen.

Daß die Arbeitszeit, welche die Produktion eines Gegenstandes kostet, zu den Produktionskosten des Gegenstandes gehört, daß die Produktionskosten eines Gegenstandes das sind, was er kostet, wofür er also von den Einflüssen der Konkurrenz abstrahirt verkauft werden kann, dieser Einsicht muß selbst die kritische Kritik sich bemächtigen können. Bei den Nationalökonomen gehört außer der Arbeitszeit und dem Material der Arbeit zu den Produktionskosten auch noch die Rente des Grundeigenthümers, wie Zinsen und Gewinn des Kapitalisten. Letztere fallen bei Proudhon fort, weil das Privateigenthum bei ihm fortfällt. Es bleiben also nur noch die Arbeitszeit und die Auslagen übrig. Proudhon, indem er die Arbeitszeit, das unmittelbare Dasein der menschlichen Thätigkeit als Thätigkeit,

zum Maaß des Arbeitslohnes und der Werthbestimmung des Produkts macht, macht die menschliche Seite zum Entscheidenden, wo in der alten Nationalökonomie die sachliche Macht des Kapitals und des Grundeigenthums entschied, d. h. Proudhon setzt in noch nationalökonomischer, darum widerspruchsvoller Weise den Menschen wieder in seine Rechte ein. Wie richtig er vom Standpunkt der Nationalökonomie aus verfährt, mag man daraus ersehn, daß der Stifter der neuen Nationalökonomie, Adam Smith, gleich auf den ersten Seiten seines Werks: „An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations" entwickelt, daß vor der Erfindung des Privateigenthums, also unter der Voraussetzung der Nichtexistenz des Privateigenthums, die Arbeitszeit das Maaß des Arbeitslohns und des von ihm noch nicht unterschiedenen Werthes des Arbeitsprodukts war.

Die kritische Kritik unterstelle aber selbst einen Augenblick, Proudhon sei nicht von der Voraussetzung des Arbeitslohnes ausgegangen. Glaubt sie, daß jemals die Zeit, welche die Produktion eines Gegenstands erfordert, nicht ein wesentliches Moment in der „Geltung" des Gegenstandes sein, glaubt sie, daß die Zeit ihre Kostbarkeit verlieren werde?

In Bezug auf die unmittelbar materielle Produktion wird die Entscheidung, ob ein Gegenstand producirt werden soll oder nicht, d. h. die Entscheidung über den Werth des Gegenstandes, wesentlich von der Arbeitszeit abhängen, die seine Produktion kostet. Denn von der Zeit hängt es ab, ob die Gesellschaft die Zeit hat, sich menschlich auszubilden.

Und selbst, was die geistige Produktion betrifft, muß ich nicht, wenn ich anders verständig verfahre, bei dem Umfang, der Anlage und dem Plan eines geistigen Werk's die Zeit, die zu seiner Produktion erforderlich ist, in Anschlag bringen? Ich setze mich sonst wenigstens der Gefahr aus, daß mein Gegenstand in der Idee nie zu einem Gegenstand in der Wirklichkeit wird, also nur den Werth eines imaginären Gegenstandes d. h. einen imaginären Werth sich erwerben kann.

Die Kritik der Nationalökonomie auf nationalökonomischem Standpunkte erkennt alle Wesensbestimmungen der menschlichen Thätigkeit an, aber nur in entfremdeter, entäußerter Form, wie sie hier z. B. die Bedeutung der Zeit für die menschliche Arbeit in ihre Bedeutung für den Arbeitslohn, für die Lohnarbeit verwandelt.

Herr Edgar fährt fort:

„Damit nun das Talent gezwungen werde, jenes Maaß anzunehmen, mißbraucht Proudhon den Begriff des freien Handels und behauptet, der Gesellschaft und ihren einzelnen Mitgliedern stehe ja das Recht zu, die Erzeugnisse des Talents zurückzuweisen."

Dem Talent, das auf nationalökonomischem Grund und Boden bei den Fourrieristen und St. Simonisten übertriebene Honorarforderungen macht, und seine Einbildung von seinem unendlichen Werth als Maaß an den Tauschwerth seiner Produkte anlegt, antwortet Proudhon ganz so, wie die Nationalökonomie jeder Prätention eines Preises, der sich weit über den sogenannten natürlichen Preis, d. h. über die Produktionskosten des dargebotenen Gegenstands erheben will, antwortet — durch den freien

Handel. Nur mißbraucht Proudhon nicht dieses Verhältniß im Sinn der Nationalökonomie, er unterstellt vielmehr als wirklich, was bei den Nationalökonomen nur nominell und illusorisch ist, die Freiheit der kontrahirenden Theile.

Charakterisirende Uebersetzung No. IV.

Der kritische Proudhon reformirt schließlich die französische Gesellschaft, indem er eben so sehr die franz. Proletarier, als die franz. Bourgeoisie umschafft.

Den franz. Proletariern spricht er die „Kraft" ab, weil der wirkliche Proudhon ihnen den Mangel an Tugend (vertu) vorwirft. Er macht ihre Geschicklichkeit zur Arbeit zu einer problematischen Geschicklichkeit — „ihr seid vielleicht zur Arbeit geschickt" — weil der wirkliche Proudhon ihr Geschick zur Arbeit unbedingt anerkennt. (Prompt au travail vous êtes etc.) Er verwandelt die französischen Bourgeois in geistlose Bürger, wo der wirkliche Proudhon die unedlen bourgeois (bourgeois ignobles) den gebrandmarkten Edeln (nobles flétris) entgegenstellt. Er verwandelt den bourgeois aus einem Juste-milieu-Bürger (bourgeois juste-milieu) in „unsere guten Bürger" wofür sich die franz. Bourgeoisie bei ihm bedanken mag. Wo der wirkliche Proudhon daher den „bösen Willen" (la malveillance de nos bourgeois) der franz. bourgeois „wachsen" läßt, läßt er consequenter Weise die „Sorglosigkeit unserer Bürger" wachsen. Der bourgeois des wirklichen Proudhon ist so wenig sorglos, daß er sich selbst zuruft:

„n'ayons pas peur! n'ayons pas peur!" So spricht Einer, der sich die Furcht und die Sorge wegräsonniren will.

Die kritische Kritik hat in der Schöpfung des kritischen Proudhon durch die Uebersetzung des wirklichen Proudhon der Masse offenbart, was eine kritisch vollendete Uebersetzung ist. Sie hat eine Anweisung gegeben zu der „Uebersetzung wie sie sein soll." Sie bekämpft daher mit Recht die schlechten, massenhaften Uebersetzungen:

„Das deutsche Publikum will die buchhändlerische Waare zu einem Spottpreise, der Verleger will also eine billige Uebersetzung, der Uebersetzer will bei seiner Arbeit nicht verhungern, er kann sie sogar nicht mit reiflicher Bedächtigkeit (mit aller Ruhe des Erkennens) machen, weil der Verleger durch schnelle Lieferung der Uebersetzungen Concurrenten den Rang ablaufen muß; ja sogar der Uebersetzer muß die Concurrenz fürchten, muß fürchten daß ein Anderer sich erbiete, die Waare billiger und schneller herzustellen — und so dictirt er sein Manuscript irgend einem armen Schreiber frisch drauf los, — und zwar dictirt er so schnell wie möglich, damit er nicht den nach Stunden gezahlten Schreiberlohn umsonst gebe, — überfroh wenn er am nächsten Tag den mahnenden Setzer gehörig befriedigen kann. Uebrigens sind die Uebersetzungen, mit denen man uns überfluthet, nur ein Ausdruck der jetzigen I m p o t e n z der deutschen Literatur" &c. (Heft VIII. p. 54. Allgem. Literat. Zeitung.)

Kritische Randglosse No. V.

„Dem Beweise für die Unmöglichkeit des Eigenthums, welchen Proudhon daraus führt, daß die Menschheit sich besonders durch das Zinsen- und Profitsystem und durch die Unverhältnißmäßigkeit der Consumtion zur Produktion aufzehre, fehlt das Gegenstück, die Aufweisung nämlich, daß das Privateigenthum historisch möglich sei.“

Die kritische Kritik besitzt den glücklichen Instinkt auf Proudhon's Entwicklungen über das Zinsen- und Profitsystem u. s. w., d. h. auf die bedeutendsten Entwickelungen Proudhon's nicht einzugehn. An diesem Punkte kann nämlich die Kritik Proudhon's auch selbst zum Schein nicht mehr geliefert werden, ohne ganz positive Kenntnisse über die Bewegung des Privateigenthums. Die kritische Kritik sucht sich für ihre Ohnmacht durch die Bemerkung zu entschädigen, daß Proudhon nicht den Beweis für die historische Möglichkeit des Eigenthums geliefert hat. Warum verlangt die nichts als Worte gebende Kritik, daß Andere ihr Alles geben?

„Proudhon beweist die Unmöglichkeit des Eigenthums daraus, daß der Arbeiter sein Produkt aus dem Lohn seiner Arbeit nicht wiederkaufen könne. Proudhon gibt nicht den erschöpfenden Grund hiefür an, indem er das Wesen des Kapitals herbeiholt. Der Arbeiter kann sein Produkt nicht wiederkaufen, weil es stets ein gemeinschaftliches, er selbst aber nichts als ein einzelner bezahlter Mensch ist.“

Herr Edgar hätte im Gegensatz zur Proudhon'schen Deduktion sich noch erschöpfender dahin äußern können, daß der Arbeiter sein Produkt nicht wiederkaufen kann, weil

er es überhaupt wiederkaufen muß. In der Bestimmung des Kaufens ist es schon enthalten, daß er sich zu seinem Produkt als einem ihm abhanden gekommenen, entfremdeten Gegenstand verhält. Der erschöpfende Grund des Herrn Edgar erschöpft unter anderen nicht, warum der Kapitalist, der selbst nichts als ein einzelner Mensch und dazu ein durch den Profit und die Zinsen bezahlter Mensch ist, nicht nur das Produkt der Arbeit, sondern noch mehr als dieses Produkt wiederkaufen kann. Um dies zu erklären, wird Herr Edgar das Verhältniß von Arbeit und Kapital erklären, d. h. das Wesen des Kapitals herbeiholen müssen.

Die angeführte kritische Stelle zeigt in der sinnfälligsten Weise, wie die kritische Kritik das, was sie so eben aus einem Schriftsteller gelernt hat, sogleich benutzt, um es als selbsterfundene Weisheit gegen denselben Schriftsteller mit einer kritischen Wendung geltend zu machen. Aus Proudhon selbst hat nämlich die kritische Kritik den von Proudhon nicht angegebenen und von Herrn Edgar angegebenen Grund geschöpft. Proudhon sagt:

„Divide et impera . . . . trennt die Arbeiter von einander und es ist sehr möglich, daß der Taglohn, der jedem Einzelnen gezahlt wird, den Werth jeden individuellen Produkts übersteigt; aber das ist es nicht, worum es sich handelt . . . . Wenn ihr alle individuellen Kräfte gezahlt habt, so habt ihr noch nicht die Kollektivkraft gezahlt."

Proudhon machte zuerst darauf aufmerksam, daß die Summe der Salaire der einzelnen Arbeiter, selbst wenn jede individuelle Arbeit vollständig bezahlt würde, nicht die Kollektivkraft zahlt, welche sich in ihrem Produkt vergegen-

ständigt, daß also der Arbeiter nicht als ein Theil der gemeinschaftlichen Arbeitskraft bezahlt wird, was Herr Edgar dahin travestirt, daß der Arbeiter nichts als ein Einzelner, bezahlter Mensch ist. Die kritische Kritik macht also einen allgemeinen Gedanken Proudhons gegen die weitere konkrete Entwicklung geltend, die derselbe Proudhon demselben Gedanken giebt. Sie bemächtigt sich dieses Gedankens in kritischer Weise und spricht in folgendem Satze das Geheimniß des kritischen Socialismus aus:

„Der heutige Arbeiter denkt nur an sich, d. h. er läßt sich für seine Person bezahlen. Er selber ist es, der die ungeheure und unermeßliche Kraft, welche aus seinem Zusammenwirken mit andern Kräften entsteht, nicht in Anschlag bringt.“

Der kritischen Kritik zufolge liegt das ganze Uebel nur am „Denken“ der Arbeiter. Nun haben zwar die englischen und französischen Arbeiter Associationen gebildet, in welchen nicht nur ihre unmittelbaren Bedürfnisse als Arbeiter, sondern ihre Bedürfnisse als Menschen den Gegenstand ihrer wechselseitigen Belehrung bilden, worin sie überdem ein sehr gründliches und umfassendes Bewußtsein über die „ungeheure“ und „unermeßbare“ Kraft äußern, welche aus ihrem Zusammenwirken entsteht. Aber diese massenhaften, kommunistischen Arbeiter, welche in den Ateliers von Manchester und Lyon z. B. thätig sind, glauben nicht durch „reines Denken“ ihre Industrieherren und ihre eigne praktische Erniedrigung wegräsonniren zu können. Sie empfinden sehr schmerzlich den Unterschied zwischen Sein und Denken, zwischen Bewußtsein und Leben.

Sie wissen, daß Eigenthum, Kapital, Geld, Lohnarbeit u. dgl. durchaus keine ideellen Hirngespinnste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind, die also auch auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden müssen, damit nicht nur im *Denken*, im *Bewußtsein*, sondern im massenhaften *Sein*, im Leben der Mensch zum Menschen werde. Die kritische Kritik belehrt sie dagegen, daß sie in der Wirklichkeit aufhören Lohnarbeiter zu sein, wenn sie den Gedanken der Lohnarbeit im Gedanken aufheben, wenn sie im Gedanken aufhören sich als Lohnarbeiter zu gelten und dieser überschwenglichen Einbildung gemäß sich nicht mehr für ihre Person bezahlen lassen. Als absolute Idealisten, als ätherische Wesen können sie hinterher auch natürlich vom Aether des reinen Gedankens leben. Die kritische Kritik belehrt sie, daß sie das wirkliche Kapital aufheben, wenn sie die Kategorie des Kapitals im *Denken* überwältigen, daß sie sich *wirklich* verändern und zu wirklichen Menschen machen, wenn sie ihr „*abstraktes Ich*" im Bewußtsein verändern und jede *wirkliche* Veränderung ihres wirklichen Daseins, die wirklichen Bedingungen ihres Daseins, d. h. also ihres *wirklichen Ichs*, als eine unkritische Operation verschmähen. *Der* „*Geist*," der in der Wirklichkeit nur Kategorien erblickt, reduzirt natürlich auch alle menschliche Thätigkeit und Praxis auf den dialektischen Denkprozeß der kritischen Kritik. Eben das unterscheidet *ihren* Socialismus von dem *massenhaften* Socialismus und Communismus.

Nach seinen großen Entwicklungen muß Herr Edgar natürlich der Kritik Proudhon's „das Bewußtsein absprechen."

„Proudhon will aber auch praktisch sein." „Er glaubt eben erkannt zu haben." „Und doch," ruft die Ruhe des Erkennens triumphirend aus, „wir müssen ihm auch jetzt noch die Ruhe des Erkennens absprechen." „Wir nehmen einige Stellen, um zu zeigen, wie wenig er seine Stellung zur Gesellschaft durchdacht hat." Wir werden später noch einige Stellen aus den Werken der kritischen Kritik nehmen, (siehe die Armenbank und die Musterwirthschaft) um zu zeigen, wie sie die allerersten nationalökonomischen Verhältnisse noch nicht kennen gelernt, vielweniger durchdacht hat, und also mit dem ihr eigenthümlichen kritischen Takt sich dazu berufen fühlte, den Proudhon ihrer Beurtheilung zu unterwerfen.

Nachdem nun der kritischen Kritik als der Ruhe des Erkennens alle massenhaften „Gegensätze anheimgefallen" sind, nachdem sie aller Wirklichkeit unter der Form von Kategorien sich bemächtigt und alle menschliche Thätigkeit in die spekulative Dialektik aufgelöst hat, werden wir sie aus der spekulativen Dialektik die Welt wiedererzeugen sehn. Es versteht sich, daß die Wunder der kritisch spekulativen Weltschöpfung, sollen sie anders nicht „entweiht" werden, der profanen Masse nur unter der Form von Mysterien mitgetheilt werden können. Die kritische Kritik tritt daher in der Incarnation Wischnu-Szeliga als Geheimnißkrämer auf.

V. Kapitel.

Die „kritische Kritik" als Geheimnisskrämer, oder die „kritische Kritik" als Herr Szeliga.

Die „kritische Kritik" in der Incarnation Szeliga-Wischnu" liefert eine Apotheose der „Mystères de Paris." Eugen Sue wird für einen „kritischen Kritiker" erklärt. Sobald er dies erfährt, kann er ausrufen wie der Bourgeois gentilhomme im Molière: „Par ma fois, il y plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j'en susse rien: et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela."

Herr Szeliga schickt seiner Kritik einen ästhetischen Prolog voraus.

„Der ästhetische Prolog," erklärt die allgemeine Bedeutung des „kritischen" Epos und namentlich der Mystères de Paris dahin:

„Das Epos schafft den Gedanken, daß die Gegenwart an sich nichts sei, auch nicht bloß" — nichts, auch nicht bloß! — „die ewige Scheide zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern" — nichts, auch nicht bloß, sondern — „sondern der immer wieder zusammenzufügende Riß, der die Unsterblichkeit von der Vergänglichkeit trennt . . . . . Dies ist die allgemeine Bedeutung der Geheimnisse von Paris."

Der „ästhetische Prolog" behauptet ferner, daß „der Kritiker, wenn er wolle, auch Dichter sein könne."

Herrn Szeliga's ganze Kritik wird diese Behauptung beweisen. Sie ist in allen ihren Momenten „Dichtung."

Sie ist auch ein Produkt der „freien Kunst," wie letztere von dem „ästhetischen Prolog" bestimmt wird, d. h. sie „erfindet ganz was Neues, absolut noch nie Dagewesenes."

Sie ist endlch sogar ein kritisches Epos, denn sie ist ein „immer wieder zusammenzufügender Riß," der die „Unsterblichkeit" — die kritische Kritik des Herrn Szeliga — von der „Vergänglichkeit," dem Roman des Herrn Eugen Sue, „trennt."

1) „Das Geheimniss der Verwilderung in der Civilisation" und „das Geheimniss der Rechtslosigkeit im Staate."

Feuerbach hat bekanntlich die christlichen Vorstellungen der Incarnation, der Dreieinigkeit, der Unsterblichkeit rc., als das Geheimniß der Incarnation, das Geheimniß der Dreieinigkeit, das Geheimniß der Unsterblichkeit, gefaßt. Herr Szeliga faßt alle jetzigen Weltzustände als Geheimnisse. Wenn aber Feuerbach wirkliche Geheimnisse enthüllt hat, so verwandelt Herr Szeliga wirkliche Trivialitäten in Geheimnisse. Seine Kunst besteht nicht darin, das Verborgne zu enthüllen, sondern das Enthüllte zu verbergen.

So erklärt er die Verwilderung (die Verbrecher) innerhalb der Civilisation, wie die Rechtslosigkeit und Ungleichheit im Staat, für Geheimnisse. Die socialistische Literatur, welche diese Geheimnisse verrathen hat, ist also für Herrn Szeliga entweder ein Geheimniß geblieben, oder er möchte die bekanntesten Resultate derselben in das Privatgeheimniß der „kritischen Kritik" verwandeln.

Wir brauchen daher nicht auf Herrn Szeliga's Auseinandersetzung über diese Geheimnisse näher einzugehn. Wir heben nur einige Glanzpunkte hervor.

„Vor dem Gesetz und dem Richter ist Alles gleich, Hoch und Niedrig, Reich und Arm. Dieser Satz steht ganz oben an im Glaubensbekenntniß des Staats.“

Des Staats? Das Glaubensbekenntniß der meisten Staaten beginnt im Gegentheil damit, Hoch und Niedrig, Reich und Arm vor dem Gesetz ungleich zu setzen.

„Der Steinschneider Morel spricht in seiner naiven Rechtschaffenheit das Geheimniß (nämlich das Geheimniß des Gegensatzes von Arm und Reich) sehr klar aus; er sagt: wenn es die Reichen nur wüßten! wenn es die Reichen nur wüßten! das Unglück besteht darin, daß sie nicht wissen was Armuth ist.“

Herr Szeliga weiß nicht, daß Eugen Sue aus Höflichkeit gegen die franz. Bourgeoisie einen Anachronismus begeht, wenn er das Motto der Bürger aus der Zeit Ludwig XIV: „Ah! si le roi le savait“! in der modificirten Form: „Ah si le riche le savait!“ dem Arbeiter Morel aus der Zeit der Charte vérité in den Mund legt. In England und Frankreich wenigstens hat dies naive Verhältniß zwischen Reich und Arm aufgehört. Die wissenschaftlichen Repräsentanten des Reichthums, die Nationalökonomen, haben hier eine sehr détaillirte Einsicht in das physische und moralische Elend der Armuth verbreitet. Zum Ersatz haben sie bewiesen, daß es bei diesem Elend sein Bewenden haben müsse, weil es bei den heutigen Zuständen sein Bewenden haben müsse. Ja sie haben in ihrer Sorglichkeit sogar die Proportionen berechnet, worin die Ar-

muth zum Wohl des Reichthums und zu ihrem eignen Wohl sich durch Todesfälle decimiren muß.

Wenn Eugen Sue Kneipen, Schlupfwinkel und Sprache der Verbrecher schildert, so entdeckt Herr Szeliga das „Geheimniß," daß es dem „Verfasser" nicht um die Schilderung dieser Sprache und dieser Schlupfwinkel zu thun ist, sondern darum: „das Geheimniß der Triebfedern zum Bösen ꝛc. kennen zu lehren." „An den Orten des lebendigsten Verkehrs: . . . sind die Verbrecher ja gerade zu Hause."

Was würde ein Naturforscher dazu sagen, wenn man ihm bewiese, die Zelle der Biene interessire ihn nicht als Bienenzelle, sie sei kein Geheimniß für den, der sie nicht studirt hat, weil die Biene „ja grade" in der freien Luft und auf der Blume „erst recht zu Hause sei"? In den Schlupfwinkeln der Verbrecher und der Verbrechersprache spiegelt sich der Charakter des Verbrechers ab, sie sind ein Stück von seinem Dasein, ihre Schilderung gehört zu seiner Schilderung, wie die Schilderung der petite maison zur Schilderung der femme galante gehört.

Die Schlupfwinkel der Verbrecher sind ein solches „Geheimniß" nicht nur für die Pariser überhaupt, sondern sogar für die Pariser Polizei, daß noch in diesem Augenblicke helle und breite Straßen in der Cité gebrochen werden, um der Polizei diese Winkel zugänglich zu machen.

Endlich erklärt Eugen Sue selbst, daß er bei den obenerwähnten Schilderungen „sur la curiosité craintive" der Leser rechne. Herr Eugen Sue hat in allen seinen Romanen auf diese ängstliche Neugierde der Leser gerechnet. Man erinnere sich nur an Atar Gull, den Salamandre, Plick und Plock ꝛc.

2) Das Geheimniss der spekulativen Construction.

Das Geheimniß der kritischen Darstellung der **Mystères de Paris** ist das Geheimniß der spekulativen, der Hegel'schen Construktion. Nachdem Herr Szeliga die „Verwilderung innerhalb der Civilisation" und die Rechtslosigkeit im Staat für „Geheimnisse" erklärt, d. h. in die Kategorie: „das Geheimniß" aufgelöst hat, läßt er nun „das Geheimniß" seinen spekulativen Lebenslauf beginnen. Wenige Worte werden hinreichen um die spekulative Construktion im Allgemeinen zu charakterisiren. Die Behandlung der **Mystères de Paris** durch Herrn Szeliga wird die Anwendung im Einzelnen geben.

Wenn ich mir aus den wirklichen Aepfeln, Birnen, Erdbeeren, Mandeln, die allgemeine Vorstellung „Frucht" bilde, wenn ich weiter gehe und mir einbilde, daß meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung: „die Frucht" ein außer mir existirendes Wesen, ja das wahre Wesen der Birne, des Apfels 2c. sei, so erkläre ich — spekulativ ausgedrückt — „die Frucht" für die „Substanz" der Birne, des Apfels, der Mandel 2c. Ich sage also, der Birne sei es unwesentlich Birne, dem Apfel sei es unwesentlich Apfel zu sein. Das Wesentliche an diesen Dingen sei nicht ihr wirkliches sinnlich anschaubares Dasein, sondern das von mir aus ihnen abstrahirte und ihnen untergeschobene Wesen, das Wesen meiner Vorstellung, „die Frucht". Ich erkläre dann Apfel, Birne, Mandel 2c. für bloße Existenzweisen, **Modi** „der Frucht". Mein endlicher, von den Sinnen unterstützter Verstand unterscheidet allerdings einen Apfel von einer Birne und eine Birne von einer Mandel, aber meine spekulative Vernunft

erklärt diese sinnliche Verschiedenheit für unwesentlich und gleichgültig. Sie sieht in dem Apfel dasselbe wie in der Birne, und in der Birne dasselbe wie in der Mandel, nämlich: „die Frucht“. Die besondern wirklichen Früchte gelten nur mehr als Scheinfrüchte, deren wahres Wesen „die Substanz“ „die Frucht“ ist.

Man gelangt auf diese Weise zu keinem besondern Reichthum an Bestimmungen. Der Mineraloge, dessen ganze Wissenschaft sich darauf beschränkt, daß alle Mineralien in Wahrheit das Mineral sind, wäre ein Mineraloge — in seiner Einbildung. Bei jedem Mineral sagt der spekulative Mineraloge, „das Mineral“ und seine Wissenschaft beschränkt sich darauf, dies Wort so oft zu wiederholen, als es wirkliche Minerale giebt.

Die Spekulation, welche aus den verschiednen wirklichen Früchten Eine „Frucht“ der Abstraktion — die „Frucht“ gemacht hat, muß daher, um zu dem Schein eines wirklichen Inhaltes zu gelangen, auf irgend eine Weise versuchen, von der „Frucht“, von der Substanz wieder zu den wirklichen verschiedenartigen profanen Früchten, zu der Birne, dem Apfel, der Mandel ꝛc. zurückzukommen. So leicht es nun ist aus wirklichen Früchten die abstrakte Vorstellung: „die Frucht,“ zu erzeugen, so schwer ist es aus der abstrakten Vorstellung: „die Frucht“ wirkliche Früchte zu erzeugen. Es ist sogar unmöglich von einer Abstraktion zu dem Gegentheil der Abstraktion zu kommen, wenn ich die Abstraktion nicht aufgebe.

Der spekulative Philosoph giebt daher die Abstraktion der „Frucht“ wieder auf, aber er giebt sie auf eine spekulative, mystische Weise auf, nämlich mit dem Schein

als ob er sie nicht aufgebe. Er geht daher auch wirklich nur zum Scheine über die Abstraktion hinaus. Er raisonnirt etwa, wie folgt:

Wenn der Apfel, die Birne, die Mandel, die Erdbeere in Wahrheit nichts anders als „die Substanz", „die Frucht" sind, so fragt es sich, wie kommt es, daß „die Frucht" sich mir bald als Apfel, bald als Birne, bald als Mandel zeigt, woher kommt dieser Schein der Mannigfaltigkeit, der meiner spekulativen Anschauung von der Einheit, von „der Substanz", von „der Frucht" so sinnfällig widerspricht?

Das kommt daher, antwortet der spekulative Philosoph, weil „die Frucht" kein todtes, unterschiedsloses, ruhendes, sondern ein lebendiges, sich in sich unterscheidendes, bewegtes Wesen ist. Die Verschiedenheit der profanen Früchte ist nicht nur für meinen sinnlichen Verstand, sondern für „die Frucht" selbst, für die spekulative Vernunft, von Bedeutung. Die verschiednen profanen Früchte sind verschiedne Lebensäußerungen der „einen Frucht," sie sind Cristallisationen, welche „die Frucht" selbst bildet. Also z. B. in dem Apfel giebt sich „die Frucht" ein apfelhaftes, in der Birne ein birnenhaftes Dasein. Man muß also nicht mehr sagen wie auf dem Standpunkt der Substanz: die Birne ist „die Frucht," der Apfel ist „die Frucht," die Mandel ist „die Frucht," sondern vielmehr: „die Frucht" setzt sich als Birne, „die Frucht" setzt sich als Apfel, „die Frucht" setzt sich als Mandel, und die Unterschiede welche Apfel, Birne, Mandel von einander trennen, sind eben die Selbstunterscheidungen „der Frucht" und machen die besondern Früchte eben zu unterschiednen Gliedern im Lebensprozesse „der Frucht." „Die Frucht" ist

also keine inhaltslose, unterschiedslose Einheit mehr, sie ist die Einheit als Allheit, als „Totalität" der Früchte, die eine „organisch gegliederte Reihefolge" bilden. In jedem Glied dieser Reihefolge giebt „die Frucht" sich ein entwickelteres, ausgesprocheneres Dasein, bis sie endlich als die „Zusammenfassung" aller Früchte zugleich die lebendige Einheit ist, welche jede derselben eben so in sich aufgelöst enthält, als aus sich erzeugt, wie z. B. alle Glieder des Körpers beständig in Blut sich auflösen, und beständig aus dem Blut erzeugt werden.

Man sieht: wenn die christliche Religion nur von Einer Incarnation Gottes weiß, so besitzt die speculative Philosophie soviel Incarnationen, als es Dinge giebt, wie sie hier in jeder Frucht eine Incarnation der Substanz, der absoluten Frucht besitzt. Das Hauptinteresse für den speculativen Philosophen besteht also darin, die Existenz der wirklichen profanen Früchte zu erzeugen, und auf geheimnißvolle Weise zu sagen, daß es Aepfel, Birnen, Mandeln und Rosinen giebt. Aber die Aepfel, Birnen, Mandeln und Rosinen, die wir in der spekulativen Welt wiederfinden, sind nur mehr Scheinäpfel, Scheinbirnen, Scheinmandeln und Scheinrosinen, denn sie sind Lebensmomente „der Frucht," dieses abstrakten Verstandeswesens, also selbst abstrakte Verstandeswesen. Was dich daher in der Spekulation freut, ist alle wirklichen Früchte wiederzufinden, aber als Früchte die eine höhere mystische Bedeutung haben, die aus dem Aether deines Gehirns und nicht aus dem materiellen Grund und Boden herausgewachsen, die Incarnationen „der Frucht", des absoluten Subjekts sind. Wenn du also aus

der Abstraktion, dem übernatürlichen Verstandeswesen „die Frucht", zu den wirklichen natürlichen Früchten zurückkehrst, so giebst du dagegen den natürlichen Früchten auch eine übernatürliche Bedeutung und verwandelst sie in lauter Abstraktionen. Dein Hauptinteresse ist es eben die Einheit „der Frucht" in allen diesen ihren Lebensäußerungen, dem Apfel, der Birne, der Mandel nachzuweisen, also den mystischen Zusammenhang dieser Früchte und wie in jeder derselben „die Frucht" sich stufenweise verwirklicht und nothwendig z. B. aus ihrem Dasein als Rosine, zu ihrem Dasein als Mandel fortgeht. Der Werth der profanen Früchte besteht daher auch nicht mehr in ihren natürlichen Eigenschaften, sondern in ihrer spekulativen Eigenschaft, wodurch sie eine bestimmte Stelle im Lebensprozesse „der absoluten Frucht" einnehmen.

Der gewöhnliche Mensch glaubt nichts Außerordentliches zu sagen, wenn er sagt, daß es Aepfel und Birnen giebt. Aber der Philosoph, wenn er diese Existenzen auf spekulative Weise ausdrückt, hat etwas Außerordentliches gesagt. Er hat ein Wunder vollbracht, er hat aus dem unwirklichen Verstandeswesen „die Frucht", die wirklichen Naturwesen, den Apfel, die Birne ꝛc. erzeugt, d. h. er hat aus seinem eignen abstrakten Verstand den er sich als ein absolutes Subjekt außer sich, hier als „die Frucht" vorstellt, diese Früchte geschaffen, und in jeder Existenz, die er ausspricht, vollzieht er einen Schöpfungsakt.

Es versteht sich, daß der spekulative Philosoph diese fortwährende Schöpfung nur zu Wege bringt, indem er allgemein bekannte, in der wirklichen Anschauung sich vor-

findende Eigenschaften des Apfels, der Birne rc. als von ihm erfundne Bestimmungen einschiebt, indem er dem, was allein der abstrakte Verstand schaffen kann, nämlich den abstrakten Verstandesformeln die Namen der wirklichen Dinge giebt; indem er endlich seine eigne Thätigkeit, wodurch er von der Vorstellung Apfel zu der Vorstellung Birne übergeht, für die Selbstthätigkeit des absoluten Subjekts, „der Frucht“ erklärt.

Diese Operation nennt man in spekulativer Redeweise: die Substanz als Subjekt, als inneren Prozeß, als absolute Person begreifen, und dies Begreifen bildet den wesentlichen Charakter der Hegel'schen Methode.

Es war nöthig, diese Bemerkungen voranzuschicken, um Herrn Szeliga begreiflich zu machen. Wenn Herr Szeliga bisher wirkliche Verhältnisse, wie z. B. das Recht und die Civilisation in die Kategorie des Geheimnisses aufgelöst und so „das Geheimniß“ zur Substanz gemacht hat, so erhebt er sich jetzt erst auf die wahrhaft spekulative, auf die Hegel'sche Höhe, und verwandelt „das Geheimniß“ in ein selbständiges Subjekt, das sich in den wirklichen Zuständen und Personen incarnirt, und dessen Lebensäußerungen Gräfinnen, Markisen, Grisetten, Portiers, Notare, Charlatans und Liebesintriguen, Bälle, hölzerne Thüren rc. sind. Nachdem er die Kategorie „das Geheimniß“ aus der wirklichen Welt erzeugt hat, erzeugt er die wirkliche Welt aus dieser Kategorie.

Um so augenscheinlicher werden sich die Geheimnisse der spekulativen Construktion in Herrn Szeliga's Darstellung enthüllen, als er unbestreitbar einen doppelten

Vorzug vor *Hegel* hat. Einmal weiß Hegel den Prozeß, wodurch der Philosoph vermittelst der sinnlichen Anschauung und der Vorstellung von einem Gegenstand zum andern übergeht, mit sophistischer Meisterschaft als Prozeß des imaginirten Verstandeswesens selbst, des absoluten Subjekts darzustellen. Dann aber giebt Hegel sehr oft innerhalb der *spekulativen* Darstellung eine *wirkliche*, die *Sache* selbst ergreifende Darstellung. Diese wirkliche Entwickelung *innerhalb* der spekulativen Entwicklung verleitet den Leser dazu, die spekulative Entwicklung für wirklich, und die wirkliche Entwickelung für spekulativ zu halten.

Bei Herrn Szeliga fallen beide Schwierigkeiten weg. Seine Dialektik ist ohne alle Heuchelei und Verstellung. Er macht sein Kunststück mit einer lobenswerthen Ehrlichkeit und der biedermännigsten Gradheit. Dann aber entwickelt er *nirgendwo* einen *wirklichen Inhalt*, so daß bei ihm die spekulative Construktion ohne alles störende Beiwerk, ohne alle doppelsinnige Verhüllung in ihrer nakten Schöne zu dem Auge spricht. Bei Herrn Szeliga zeigt es sich auch glänzend, wie die Spekulation einerseits scheinbar frei aus sich heraus ihren Gegenstand *a priori* schafft, anderseits aber, eben weil sie die vernünftige und natürliche Abhängigkeit vom *Gegenstand* wegsophistisiren will, in die unvernünftigste und unnatürlichste *Knechtschaft* unter den Gegenstand geräth, dessen zufälligste, individuellste Bestimmungen sie als absolut nothwendig und allgemein construiren muß.

---

3) „Das Geheimniss der gebildeten Gesellschaft".

Nachdem Eugen Sue uns durch die niedrigsten Schichten der Gesellschaft, z. B. die Verbrecherkneipen geführt hat, versetzt er uns in die haute volée, auf einen Ball im Quartier St. Germain.

Herr Szeliga construirt diesen Uebergang wie folgt:

„Das Geheimniß sucht sich der Betrachtung mit einer Wendung zu entziehen, bisher stand es als das absolut räthselhafte, aller Halt- und Faßbarkeit entschlüpfende, negative, dem Wahrhaften, Realen, Positiven gegenüber, jetzt zieht es sich in dasselbe als dessen unsichtbaren Inhalt hinein. Damit giebt es aber auch die unbedingte Möglichkeit, erkannt zu werden, auf."

„Das Geheimniß", welches bisher dem „Wahrhaften", „Realen", „Positiven", nämlich dem Recht und der Bildung gegenüberstand, „zieht sich jetzt in dasselbe", nämlich in die Region der Bildung hinein. Daß die haute volée die ausschließliche Region der Bildung ist, ist ein Mystère, wenn nicht von, so doch für Paris. Herr Szeliga geht nicht von den Geheimnissen der Verbrecherwelt zu den Geheimnissen der aristokratischen Gesellschaft über, sondern „das Geheimniß" wird der „unsichtbare Inhalt" der gebildeten Gesellschaft, ihr eigentliches Wesen. Es ist „keine neue Wendung" des Herrn Szeliga, um weitere Betrachtungen anknüpfen zu können, sondern „das Geheimniß" nimmt diese „neue Wendung", um sich der Betrachtung zu entziehen.

Herr Szeliga, ehe er wirklich dem Eugen Sue dahin folgt wohin ihn sein Herz treibt, nämlich auf den aristo=

kratischen Ball, gebraucht vorher noch die heuchlerischen Wendungen der Spekulation, die a priori construirt.

„Freilich ist vorauszusehn, welch ein festes Gehäuse sich „das Geheimniß" zu seiner Verhüllung wählen wird, und in der That, es scheint als sei es eine unüberwindliche Undurchdringlichkeit .... daß .... läßt sich daraus erwarten, daß überhaupt.... dennoch ist ein neuer Versuch, den Kern auszubrechen, hier unerläßlich." Genug Herr Szeliga ist so weit, daß das „metaphysische Subjekt, das Geheimniß — jetzt leicht ungenirt, kokett auftritt."

Um nun die aristokratische Gesellschaft in ein „Geheimniß" zu verwandeln, stellt Herr Szeliga einige Reflexionen über die „Bildung" an. Er setzt lauter Eigenschaften der aristokratischen Gesellschaft voraus, die kein Mensch in ihr sucht, um hinterher das „Geheimniß" zu finden, daß sie diese Eigenschaften nicht besitzt. Er giebt sodann diese Entdeckung für das „Geheimniß" der gebildeten Gesellschaft aus. So fragt sich Herr Szeliga, z. B., ob „die allgemeine Vernunft" — etwa die spekulative Logik? — den Inhalt ihrer „geselligen Unterhaltungen" bilde, ob „der Rhythmus und das Maaß der Liebe allein" sie zu einem „harmonischen Ganzen macht", ob das „was wir allgemeine Bildung nennen die Form des Allgemeinen, Ewigen, Idealen ist", d. h. ob das, was wir Bildung nennen, eine metaphysische Einbildung ist? Auf seine Fragen hat Herr Szeliga leicht a priori prophezeien: „daß die Antwort übrigens verneinend ausfallen werde .... läßt sich erwarten."

In dem Roman Eugen Sue's ist der Uebergang aus der niedrigen in die vornehme Welt ein gewöhnlicher Roman=Uebergang. Die Verkleidungen Rudolph's, Fürsten von Geroldstein, führen ihn in die unteren Schichten der Gesellschaft, wie sein Rang ihm die höhern Kreise derselben zugänglich macht. Auf dem Wege nach dem aristokratischen Ball sind es auch keinesweges die Contraste der jetzigen Weltzustände worüber er reflektirt; es sind seine eignen contrastirenden Vermummungen, die ihm pikant erscheinen. Er theilt seinen gehorsamsten Begleitern mit, wie überaus interessant er sich selbst in den verschiednen Situationen finde. „Je trouve, sagt er, assez de piquant dans ces contrastes: un jour peintre en éventails, m'etablant dans un bouge de la rue aux féves; ce matin commis marchand offrant un verre de cassis à Madame Pipelet, et ce soir . . . . un des privilégiés par la grâce de dieu, qui regnent sur ce monde."

Auf den Ball eingeführt singt die kritische Kritik:

„Sinn und Verstand vergeht mir schier,
Seh ich mich unter Potentaten hier!"

Sie ergießt sich in Dithyramben wie folgt:

„Hier ist Sonnenglanz in der Nacht, Frühlingsgrün und die Pracht des Sommers in den Winter hineingezaubert. Wir fühlen uns sogleich in der Stimmung, an das Wunder der göttlichen Gegenwart im Menschenbusen zu glauben, zumal wenn Schönheit und Grazie die Ueberzeugung unterstützen, daß wir uns in der unmittelbaren Nähe von Idealen befinden." (!!!)

Unerfahrner, leichtgläubiger, kritischer Landpfarrer! Nur deine kritische Einfalt kann sich von einem eleganten Pariser Ballsaal sogleich in die abergläubige „Stimmung versetzen lassen", an „das Wunder der göttlichen Gegenwart im Menschenbusen" zu glauben, und in Pariser Löwinnen „unmittelbare Ideale", leibhafte Engel zu erblicken!

In seiner salbungsvollen Naivetät belauscht der kritische Pfarrer die zwei „Schönsten unter den Schönen," die Clemence von Harville und die Gräfin Sarah Mac Gregor. Man errathe, was er von ihnen „ablauschen" will: „auf welche Weise wir den Seegen geliebter Kinder, die ganze Fülle des Glücks, eines Gatten zu sein, fähig sind zu erkennen"! . . . . „Wir hören . . . . wir staunen . . . . wir trauen unseren Ohren nicht."

Wir empfinden eine geheime Schadenfreude wenn der lauschende Pastor enttäuscht wird. Die Damen unterhalten sich weder von „dem Seegen", noch „von der Fülle", noch von der „allgemeinen Vernunft", es ist vielmehr „auf eine Untreue gegen den Gatten der Frau von Harville abgesehn."

Ueber die eine der Damen, die Gräfin Mac Gregor, erhalten wir folgenden naiven Aufschluß:

Sie war „unternehmend genug, um in Folge einer geheimen Ehe Mutter eines Kindes zu werden."

Von diesem Unternehmungsgeist der Gräfin unangenehm berührt, liest ihr Herr Szeliga den Text. „Wir finden das ganze Streben der Gräfin auf individuellen, egoistischen Vortheil gerichtet." Ja, von der Erreichung ihres Zweckes, der Heirath mit dem Fürsten von Geroldstein verspricht er sich gar nichts Gutes: „wovon wir uns gar nicht versprechen dürfen, daß sie ihn für das Glück der

Unterthanen des Fürsten von Geroldstein anwenden wird.“ Mit „gesinnungsreichem Ernst“ schließt der Puritaner seinen Strafsermon: „Sarah (die unternehmende Dame) ist übrigens nicht etwa eine Ausnahme in diesen glänzenden Zirkeln, wenn auch, eine Spitze.“ Uebrigens nicht etwa! Wenn auch! Und die „Spitze“ eines Zirkels wäre keine Ausnahme?

Ueber den Charakter zweier andern Ideale, der Marquise von Harville und der Herzogin von Lucenay erfahren wir:

Ihnen „fehlt die Befriedigung des Herzens“. Sie haben in der Ehe nicht den Gegenstand der Liebe gefunden, so suchen sie nun außerhalb der Ehe den Gegenstand der Liebe. Die Liebe ist ihnen in der Ehe ein Geheimniß geblieben, welches gleichfalls zu enthüllen sie von dem gebieterischen Drange des Herzens angetrieben werden. So ergeben sie sich denn der geheimnißvollen Liebe. Diese „Opfer“ der „lieblosen Ehe“ werden „unwillkührlich dahin gedrängt, die Liebe selbst zu einem Aeußeren, einem sogenannten Verhältniß herabzusetzen, und für das Innere, Belebende, Wesentliche der Liebe das Romantische, das Geheimniß zu halten.“

Das Verdienst dieser dialektischen Entwickelung ist um so höher anzuschlagen, jemehr sie sich einer allgemeinen Anwendbarkeit erfreut.

Z. B. wer in seinem eigenen Hause nicht trinken darf, und doch das Bedürfniß des Trinkens in sich fühlt, sucht den „Gegenstand“ des Trunkes „außerhalb“ des Hauses, und ergiebt sich „denn so“ dem geheimnißvollen Trunke. Ja, er wird dahin getrieben, das Geheimniß für ein wesentliches Ingredienz des Trinkens anzusehen, obgleich er dem Trunk nicht zu einem bloß „Aeußern,“

Gleichgültigen herabsetzen wird, so wenig wie jene Damen die Liebe. Sie setzen ja nach der Erklärung des Herrn Szeliga selbst nicht die Liebe, sondern die lieblose Ehe zu dem herab, was sie wirklich ist, zu einem Aeußern, zu einem sogenannten Verhältniß.

„Was ist", heißt es nun weiter, „das „Geheimniß" der Liebe"?

Wir hatten so eben schon construirt, daß „das Geheimniß" das „Wesen" dieser Art von Liebe ist. Wie kommen wir nun dazu, nach dem Geheimniß des Geheimnisses, nach dem Wesen des Wesens zu suchen?

„Nicht," deklamirt der Pfarrer, „nicht die schattigen Gänge in den Gebüschen, nicht das natürliche Halbdunkel der Mondnacht, nicht das Künstliche, welches von köstlichen Gardinen und Vorhängen erzeugt wird, nicht der sanfte und betäubende Ton der Harfen und Orgeln, nicht die Macht des Verbotnen," —

Gardinen und Vorhänge! Ein sanfter und betäubender Ton! Und nun gar die Orgeln! Schlage sich der Herr Pfarrer doch die Kirche aus dem Sinn! wer wird Orgeln zu einem Liebesrendezvous mitbringen?

„Dies alles (Gardinen und Vorhänge und Orgeln) ist nur das Geheimnißvolle". Und das Geheimnißvolle wäre nicht das „Geheimniß" der geheimnißvollen Liebe? Keineswegs:

„Das Geheimniß darin ist das Erregende, Berauschende, Betäubende, die Gewalt der Sinnlichkeit."

In dem „sanften und betäubenden" Ton besaß der Pfarrer schon das Betäubende. Hätte er nun statt der Gardinen und Orgeln Schildkrötensuppe und Champagner

zu seinem Liebesrendezvous mitgebracht, so fehlte auch das „Erregende und Berauschende“ nicht.

„Die Gewalt der Sinnlichkeit“, docirt der heilige Herr, wollen wir uns zwar nicht eingestehen; sie hat aber nur darum eine so ungeheure Macht über uns, weil wir sie aus uns herausbannen, nicht als unsre eigne Natur anerkennen — unsre eigne Natur, welche wir dann auch zu bewältigen im Stande wären, sobald sie sich auf Kosten der Vernunft, der wahren Liebe, der Kraft des Willens geltend zu machen strebt.“

Nach der Weise der spekulativen Theologie, räth uns der Pastor die Sinnlichkeit als unsre eigne Natur anzuerkennen, um im Stande zu sein sie hinterher zu bewältigen, d. h. um ihre Anerkennung zurückzunehmen. Er will sie zwar nur bewältigen, sobald sie sich auf Kosten der Vernunft — die Willenskraft und die Liebe im Gegensatz zur Sinnlichkeit sind nur die Willenskraft und die Liebe der Vernunft — geltend machen will. Auch der unspekulative Christ erkennt die Sinnlichkeit an, so weit sie sich nicht auf Kosten der wahren Vernunft, nämlich des Glaubens, der wahren Liebe, nämlich der Liebe zu Gott, der wahren Willenskraft, nämlich des Willens in Christo geltend macht.

Der Pfarrer verräth uns sogleich seine wahre Meinung, wenn er fortfährt:

„Hört also die Liebe auf, das Wesentliche der Ehe, der Sittlichkeit überhaupt zu sein, so wird die Sinnlichkeit das Geheimniß der Liebe, der Sittlichkeit, der gebildeten Gesellschaft — Sinnlichkeit sowohl in ihrer ausschließlichen Bedeutung, wo sie das Zittern der Nerven,

der glühende Strom in den Adern ist, als auch in der umfassenderen, als welche sie sich zu einem Schein geistiger Macht steigert, zu Herrschsucht, Ehrgeiz, Ruhmbegier sich erhebt . . . . Die Gräfin Mac Gregor respräsentirt" die letztere Bedeutung „der Sinnlichkeit, als des Geheimnisses der gebildeten Gesellschaft."

Der Pfarrer trifft den Nagel auf den Kopf. Um die Sinnlichkeit zu überwältigen, muß er vor allem die Nervenströmungen und den raschen Blutumlauf überwältigen. — Herr Szeliga glaubt im „ausschließlichen" Sinne, daß die größere Körperwärme von dem Glühen des Bluts in den Adern herkömmt, er weiß nicht, daß die warmblütigen Thiere warmblütig heißen, weil ihre Blutwärme, geringe Modificationen abgerechnet, sich immer auf derselben Höhe erhält. — Sobald die Nerven nicht mehr strömen und das Blut in den Adern nicht mehr glüht, ist der sündige Leib, dieser Sitz der sinnlichen Gelüste, zu einem stillen Mann gemacht, und die Seelen können sich ungehindert von der „allgemeinen Vernunft," der „wahren Liebe" und der „reinen Moral" unterhalten. Der Pastor degradirt die Sinnlichkeit so sehr, daß er grade die Momente der sinnlichen Liebe aufhebt, die sie begeistern, — den raschen Blutumlauf, welcher beweist, daß der Mensch nicht mit sinnlosem Pflegma liebt, die Nervenströmungen, welche das Organ, das den Hauptsitz der Sinnlichkeit bildet, mit dem Gehirne verbinden. Er reducirt die wahre sinnliche Liebe auf die mechanische secıetio seminis, und lispelt mit einem berüchtigten deutschen Theologen: „Nicht um sinnlicher Liebe halber, nicht um fleischlicher Gelüste willen, sondern weil der Herr gesagt hat, seid fruchtbar und mehret euch".

Vergleichen wir nun die spekulative Construktion mit dem Namen Eugen Sue's. Es ist nicht die Sinnlichkeit, welche für das Geheimniß der Liebe ausgegeben wird, es sind Mysterien, Abenteuer, Hindernisse, Aengste, Gefahren und namentlich die Macht des Verbotnen. „Pourquoi" heißt es, „beaucoup de femmes prennent-t-elles pourtant des hommes, qui ne valent pas leurs maris? Parceque le plus grand charme de l'amour est l'attrait affriandant du fruit defendu, ... avancez que, en retranchant de cet amour les craintes, les angoisses, les difficultés, les mystères, les dangers, il ne reste rien ou peu de chose, c'est-à-dire, l'amant . . . . dans sa simplicité première; . . . en un mot ce serait toujours plus ou moins l'aventure de cet homme, à qui l'on disait: „Pourquoi n'épousez vous donc pas cette veuve, votre maitresse? — Hélas, j'y ai bien pensé — répondit il — mais alors je ne saurais plus où aller passer mes soirées."

Während Herr Szeliga ausdrücklich die Macht des Verbotnen nicht für das Geheimniß der Liebe erklärt, erklärt Eugen Sue sie eben so ausdrücklich für „den größten Reiz der Liebe," und für den Grund der Liebesabenteuer extra muros. „La prohibition et la contrebande sont inséparable en amour comme en marchandise." Ebenso behauptet Eugen Sue im Gegensatz zu seinem spekulativen Exegeten, daß „der Hang zur Verstellung und zur List, der Geschmack für die Geheimnisse und für die Intriguen, eine wesentliche Eigenschaft, ein natürlicher Hang und ein gebieterischer Instinkt der weiblichen Natur sei." Nur die Richtung dieses Hanges und dieses Geschmacks gegen die Ehe, genirt Herrn Eugen Sue. Er will den Trieben der

weiblichen Natur eine harmlosere, nützlichere Anwendung geben.

Während Herr Szeliga die Gräfin Mac Gregor zur Repräsentantin jener Sinnlichkeit macht, die sich zum „Schein einer geistigen Macht steigert,“ ist sie bei Eugen Sue ein abstrakter Verstandesmensch. Ihr „Ehrgeiz“ und ihr „Stolz,“ weit entfernt Formen der Sinnlichkeit zu sein, sind Ausgeburten eines von der Sinnlichkeit völlig unabhängigen, abstrakten Verstandes. Eugen Sue bemerkt daher ausdrücklich, daß „nie die feurigen Eingebungen der Liebe ihren eiskalten Busen schlagen ließen, daß keine Ueberraschung des Herzens oder der Sinne die unbarmherzigen Berechnungen dieser verschlagnen, egoistischen und ehrsüchtigen Frau stören konnten.“ Der Egoismus des abstrakten, von den sympathetischen Sinnen nicht leidenden, mit Blut nicht durchtränkten Verstandes, bildet den wesentlichen Charakter dieser Frau. Ihre Seele wird daher als „trocken-hart,“ ihr Geist als „gewandt-boshaft,“ ihr Charakter als „heimtückisch“ und — sehr bezeichnend für den abstrakten Verstandesmenschen — als „absolut,“ ihre Verstellung als „tief“ geschildert. — Nebenbei bemerkt, motivirt Eugen Sue den Lebenslauf der Gräfin so albern, wie der meisten seiner Romancharaktere. Eine alte Amme bildet ihr ein, daß sie ein „gekröntes Haupt“ werden muß. Sie begiebt sich in dieser Einbildung auf Reisen, um eine Krone zu erheirathen. Sie begeht endlich die Inconsequenz, einen kleinen deutschen Serenissimus für ein „gekröntes Haupt“ zu halten.

Nach seinen Expektorationen gegen die Sinnlichkeit, muß unser kritischer Heiliger noch demonstriren, warum

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Eugen Sue auf einem Ball in die haute volée einführt, eine Einführungsmethode, die sich fast bei allen französischen Romanschreibern findet, während die englischen häufiger auf einer Jagdpartie oder auf einem Landschloß in die schöne Welt einführen.

„Es kann für diese (nämlich Herrn Szeliga's) Auffassung nicht gleichgültig und da (in Szeliga's Construktion) bloß zufällig sein, daß Eugen Sue uns gerade auf einem Balle in die große Welt einführt.“ Nun ist dem Roß der Zügel schießen gelassen, und es trabt frisch in einer Reihe von Conclusionen, alt-Wolfischen Angedenkens, der Nothwendigkeit zu.

„Der Tanz ist die allgemeinste Erscheinung der Sinnlichkeit als Geheimniß. Die unmittelbare Berührung, die Umschließung der beiden Geschlechter (?) welche das Paar bedingt, werden im Tanze gestattet, weil sie trotz des Augenscheins und der dabei sich wirklich“ — wirklich Herr Pfarrer? — „fühlbar machenden süßen Empfindung, doch nicht als sinnliche“ — sondern wohl als allgemein vernünftige? — „Berührung und Umschließung gelten.“ Und nun ein Schlußsatz, der höchstens auf der Hacke tanzt: „Denn, gälte sie in der That dafür, so wäre nicht einzusehn, warum die Gesellschaft bloß bei'm Tanze diese Nachsicht übte, während sie umgekehrt mit so harter Verdammung verfolgt, was, wenn es sich anderwärts mit gleicher Freiheit zeigen wollte, als unverzeihlichster Verstoß gegen Sitte und Scham, Brandmarkung und unbarmherzigste Ausstoßung nach sich zieht.“

Der Herr Pfarrer spricht weder von dem Cancan, noch von der Polka, sondern von dem Tanze schlechthin,

von der Kategorie des Tanzes, die nirgends getanzt wird als hinter seinem kritischen Hirnschädel. Er sehe sich einmal einen Tanz auf der Pariser Chaumière an, und sein christlich-germanisches Gemüth wird sich empören über diese Keckheit, diese Offenherzigkeit, diesen graziösen Muthwillen, diese Musik der sinnlichsten Bewegung. Seine eigne „sich wirklich fühlbar machende süße Empfindung" würde ihm „fühlbar" machen, daß „in der That nicht einzusehen wäre, warum die Tanzenden selbst, während sie umgekehrt" auf den Zuschauer den erhebenden Eindruck einer offenherzigen, menschlichen Sinnlichkeit machen, „was, wenn es sich anderwärts," namentlich „in Deutschland, in gleicher Weise äußerte, als unverzeihlicher Verstoß" ꝛc. ꝛc. Nicht nur auch, wenigstens so zu sagen, in ihren eignen Augen offenherzig sinnliche Menschen nicht nur sein sollen und dürfen, sondern auch können und müssen müssen!!

Der Kritiker läßt uns, dem **Wesen** des **Tanzes** zulieb, auf dem **Ball** eingeführt werden. Er findet eine große Schwierigkeit. Auf diesem Ball wird zwar getanzt, aber nur in der Einbildung. Eugen Sue schildert den Tanz nämlich mit keinem Worte. Er mischt sich nicht unter das Gewühl der Tanzenden. Er benutzt den Ball nur als Gelegenheit, um die aristokratische Vordergruppe zusammen zu bringen. In ihrer Verzweiflung greift „die Kritik" dem Dichter **ergänzend** unter die Arme, und ihre eigne „Phantasie" zeichnet mit Leichtigkeit Ballerscheinungen ꝛc. Wenn Eugen Sue nach kritischer Vorschrift bei der Schilderung der Verbrecher-Schlupfwinkel und Verbrecher-Sprache kein unmittelbares Interesse an der Schilderung dieser Schlupfwinkel und dieser Sprache hatte, so ist ihm dagegen der

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Tanz, den nicht er selbst, sondern sein „phantasievoller" Kritiker zeichnet, nothwendig von unendlichem Interesse.

Weiter!

„In der That, das Geheimniß des geselligen Tons und Takts — das Geheimniß dieser äußersten Unnatur — ist die Sehnsucht, zur Natur zurückzukehren. Darum wirkt eine Erscheinung wie die Cecily's in der gebildeten Gesellschaft auch so elektrisch, ist von so ungemeinen Erfolgen gekrönt. Ihr, aufgewachsen als Sklavin unter Sklaven, ohne Bildung, allein angewiesen auf ihre Natur — ist diese Natur der alleinige Lebensquell. Plötzlich nun an einen Hof unter Zwang und Sitte versetzt, lernt sie das Geheimniß derselben bald durchschauen. . . . In dieser Sphäre, die sie unbedingt beherrschen kann, da ihre Macht, die Macht ihrer Natur, für einen räthselhaften Zauber gilt, muß Cecily nothwendig in's Maaßlose verirren, während einst, als sie noch Sklavin war, dieselbe Natur sie lehrte, jedem unwürdigen Ansinnen des mächtigen Herrn Widerstand zu leisten, und ihrer Liebe die Treue zu bewahren. Cecily ist das enthüllte Geheimniß der gebildeten Gesellschaft. Die verachteten Sinne durchbrechen am Ende die Dämme, und schießen in gänzlicher Zügellosigkeit dahin" 2c.

Der Leser Herrn Szeliga's, dem der Sue'sche Roman unbekannt ist, glaubt unfehlbar, Cecily sei die Löwin des geschilderten Balles. In dem Roman sitzt sie in einem deutschen Zuchthaus, während in Paris getanzt wird.

Cecily bleibt als Sclavin dem Negerarzte David treu, weil sie ihn „leidenschaftlich" liebt und weil ihr Eigenthümer, Herr Willis „brutal" um sie wirbt. Ihr Uebergang

zu einer ausschweifenden Lebensart wird sehr einfach motivirt. In die „europäische Welt" versetzt, „erröthet" sie darüber, mit „einem Neger verehlicht zu sein." Nachdem sie in Deutschland angekommen ist, wird sie „sogleich" von einem schlechten Subjekt depravirt, und ihr „indianisches Blut" macht sich geltend, das der heuchlerische Herr Sue, der douce morale und dem doux commerce zu Liebe, als eine „perversité naturelle" charakterisiren muß.

Das Geheimniß der Cecily ist die Mestize. Das Geheimniß ihrer Sinnlichkeit ist die tropische Glut. Parny in seinen schönen Gedichten an die Eleonore hat die Mestize gefeiert. Wie gefährlich sie dem französischen Matrosen ist, ist in mehr als hundert Reisebeschreibungen zu lesen.

„Cecily était le type incarné de la sensualité brulante, qui ne s'alume qu'au feu des tropiques . . . . Tout le monde a entendu parler de ces filles de couleur, pour ainsi dire mortelles aux Européens, de ces vampyrs enchanteurs, qui, énivrant leurs victimes de séductions terribles. . . . . ne lui laissent, selon l'énergique expression du pays, que ses larmes à boire, que son coeur a ronger."

Weit entfernt, daß Cecily grade auf aristokratisch-gebildete, blasirte Leute so magisch einwirkte . . . „les femmes de l'espèce de Cecily exercent une action soudaine, une omnipotence magique sur les hommes de sensualité brutale tel que Jacques Ferrand.

Und seit wann repräsentiren Leute wie Jacques Ferrand die feine Gesellschaft? Aber die kritische Kritik mußte Cecily als ein Moment im Lebensprozesse des absoluten Geheimnisses construiren.

4) „Das Geheimniss der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit."

„Das Geheimniß als das der gebildeten Gesellschaft zieht sich zwar aus dem Gegensatz in das Innere hinein. Dennoch hat die große Welt wiederum ausschließlich ihre Cirkel, in denen sie das Heiligthum bewahrt. Sie ist gleichsam die Capelle für dieses Allerheiligste. Aber für die im Vorhofe ist die Capelle selbst das Geheimniß. Die Bildung ist also in ihrer exklusiven Stellung für das Volk dasselbe .... was die Rohheit für den Gebildeten ist."

Zwar — dennoch, wiederum — gleichsam — aber — also — das sind die magischen Haken, welche die Ringe der spekulativen Entwickelungskette zusammenschließen. Herr Szeliga hat das Geheimniß aus der Sphäre der Verbrecher in die haute volée sich hineinziehen lassen. Jetzt muß er das Geheimniß construiren, daß die vornehme Welt ihre ausschließlichen Zirkel hat und daß die Geheimnisse dieser Zirkel Geheimnisse für das Volk sind. Zu dieser Construction bedarf es außer den schon angeführten Zauberhaken der Verwandlung eines Zirkels in eine Capelle, und der Verwandlung der nicht aristokratischen Welt in einen Vorhof zu dieser Capelle. Es ist abermals ein Geheimniß für Paris, daß alle Sphären der bürgerlichen Gesellschaft nur einen Vorhof für die Kapelle der haute volée bilden.

Herr Szeliga verfolgt zwei Zwecke. Einmal soll das Geheimniß, welches sich in dem exklusiven Zirkel der haute volée incarnirt hat, zum „Gemeingut der Welt" fortbestimmt werden. Zweitens soll der Notar Jacques

Ferrand als Lebensglied des Geheimnisses construirt werden. Er verfährt wie folgt:

„Die Bildung kann und will in ihren Kreis noch nicht alle Stände und Unterschiede hereinziehen. Erst das Christenthum und die Moral sind im Stande, Universalreiche auf dieser Erde zu gründen."

Für Herrn Szeliga ist die Bildung, die Civilisation, identisch mit der aristokratischen Bildung. Er kann daher nicht sehen, daß Industrie und Handel ganz andre Universalreiche gründen als Christenthum und Moral, Familienglück und Bürgerwohl. Aber wie kommen wir zum Notar Jacques Ferrand? Höchst einfach!

Herr Szeliga verwandelt das Christenthum in eine individuelle Eigenschaft, in die „Frömmigkeit", und die Moral in eine andre individuelle Eigenschaft, in die „Rechtschaffenheit". Er faßt diese beiden Eigenschaften in ein Individuum zusammen, das er Jacques Ferrand tauft, weil Jacques Ferrand beide Eigenschaften nicht besitzt, sondern heuchelt. Jacques Ferrand ist nun das „Geheimniß der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit." Das „Testament" Ferrand's ist dagegen „das Geheimniß der scheinenden Frömmigkeit und Rechtschaffenheit", also nicht mehr der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit selbst. Wollte die kritische Kritik dies Testament als Geheimniß construiren, so mußte sie die scheinende Rechtschaffenheit und Frömmigkeit für das Geheimniß dieses Testamentes, nicht umgekehrt dies Testament für das Geheimniß der scheinenden Rechtschaffenheit erklären.

Während das Pariser Notariat in Jacques Ferrand ein bittres Pasquill auf sich erblickte, und die Entfernung dieser Person aus den in Scene gesetzten **Mystères de Paris**

von der Theatercensur erwirkte, sieht die kritische Kritik in demselben Moment, wo sie gegen das „Luftreich der Begriffe polemisirt“, in einem Pariser Notar keinen Pariser Notar, sondern Religion und Moral, Rechtschaffenheit und Frömmigkeit. Der Prozeß des Notar Lehon hätte sie aufklären müssen. Die Stellung, welche der Notar in dem Roman Eugen Sue's behauptet, hängt genau mit seiner officiellen Stellung zusammen. Le notairs sont au temporel ce qu'au spirituel sont les curés; ils sont les dépositaires de nos secrets.“ (Montheil hist. des francais des div. états etc. t. IX, p. 39.) Der Notar ist der weltliche Beichtvater. Er ist Puritaner von Profession, und „Ehrlichkeit,“ sagt Shakspeare, „ist kein Puritaner“. Er ist zugleich der Kuppler für alle möglichen Zwecke, der Lenker der bürgerlichen Intriguen und Kabalen.

Mit dem Notar Ferrand, dessen ganzes Geheimniß die Heuchelei und das Notariat ist, sind wir, wie es scheint, noch keinen Schritt weiter gekommen, doch man höre!

„Ist dem Notar die Heuchelei nun Sache des vollständigsten Bewußtseins, der Madame Roland aber gleichsam Instinkt, so steht zwischen ihnen die große Masse derer, die hinter das Geheimniß nicht kommen können, und doch sich unwillkührlich gedrungen fühlen, daß sie es möchten. So ist es denn nicht Aberglauben, welcher Hoch und Niedrig in die unheimliche Behausung des Charlatans Bradamanti (Abbe Polidori) führt, nein es ist das Suchen des Geheimnisses, um vor der Welt gerechtfertigt zu stehn“.

„Hoch und Niedrig“ strömt nicht zu Polidori um ein bestimmtes Geheimniß zu finden, welches vor aller Welt gerechtfertigt darstellt, „Hoch und Niedrig“ sucht bei ihm das

Geheimniß schlechthin, das Geheimniß als absolutes Subjekt, um vor der Welt gerechtfertigt dazustehen, wie wenn man nicht eine Art, sondern das Instrument in abstracto suchte, um Holz zu spalten.

Alle Geheimnisse, die Polidori besitzt, beschränken sich auf ein Mittel zum Abortiren für Schwangere und ein Gift zum Tödten. — Herr Szeliga in spekulativer Wuth läßt den „Mörder" zum Gift Polidori's seine Zuflucht nehmen, „weil er nicht Mörder, sondern geachtet, geliebt, geehrt sein will", als wenn es sich bei einer Mordthat um Achtung, Liebe, Ehre, und nicht um den Kopf handelte! Aber der kritische Mörder bemüht sich nicht um seinen Kopf, sondern um „das Geheimniß". — Da nicht alle Welt mordet und polizeiwidrig schwanger ist, wie soll Polidori Jeden in den gewünschten Besitz des Geheimnisses setzen? Herr Szeliga verwechselt den Charlatan Polidori wahrscheinlich mit dem gelehrten Polydorus Virgilius, der im 17ten Jahrhundert lebte und zwar keine Geheimnisse entdeckt hat, wohl aber die Geschichte der Entdecker der Geheimnisse, der Erfinder — zum „Gemeingut der Welt" zu machen strebte. (Siehe Polidori Virgilii liber de rerum inventoribus Lugduni MDCCVI.)

Das Geheimniß, das absolute Geheimniß, wie es sich zuletzt als „Gemeingut der Welt" etablirt, besteht also in dem Geheimniß zu abortiren und zu vergiften. Das Geheimniß konnte sich nicht geschickter zum „Gemeingut der Welt" machen, als indem es sich in Geheimnisse verwandelte, die für Niemand Geheimnisse sind.

---

5) „Das Geheimniss ein Spott.“

„Jetzt ist das Geheimniß Gemeingut geworden, das Geheimniß aller Welt und jedes Einzelnen. Entweder ist es meine Kunst oder mein Instinkt, oder ich kann es mir als eine käufliche Waare kaufen.“

Welches Geheimniß ist jetzt zum Gemeingut der Welt geworden? Das Geheimniß der Rechtslosigkeit im Staat, oder das Geheimniß der gebildeten Gesellschaft, oder das Geheimniß der Waaren-Verfälschung, oder das Geheimniß kölnisches Wasser zu fabriciren, oder das Geheimniß der „kritischen Kritik“? Dies alles nicht, sondern das Geheimniß in abstracto, die Kategorie des Geheimnisses!

Herr Szeliga beabsichtigt die Dienstboten und den Portier Pipelet nebst Frau als Incarnation des absoluten Geheimnisses darzustellen. Er will den Dienstboten und den Portier des „Geheimnisses“ construiren. Wie stellt er es nun an, um aus der reinen Kategorie bis zum „Bedienten“, der vor der „verschlossenen Thür spionirt“, um aus dem Geheimniß als absolutem Subjekt, das über dem Dach in dem Wolkenhimmel der Abstraktion thront, bis zum Erdgeschoß, wo die Portierloge liegt, herabzustürzen?

Zunächst läßt er die Kategorie des Geheimnisses einen spekulativen Proceß durchmachen. Nachdem das Geheimniß durch die Mittel zu abortiren und zu vergiften Gemeingut der Welt geworden ist, ist es „also durchaus nicht mehr die Verborgenheit und Unzugänglichkeit selbst, sondern, daß es sich verbirgt, oder noch besser“ — immer besser! — „daß ich's verberge, daß ich's unzugänglich mache“.

Mit dieser Umwandlung des absoluten Geheimnisses aus dem Wesen in den Begriff, aus dem objectiven Stadium, worin es die Verborgenheit selbst ist, in das subjektive Stadium, worin es sich verbirgt, oder noch besser, worin „ich's" verberge, sind wir noch keinen Schritt weiter gekommen. Die Schwierigkeit scheint im Gegentheil zu wachsen, da ein Geheimniß im menschlichen Kopf und in der menschlichen Brust unzugänglicher und verborgner ist als auf dem Meeresgrunde. Herr Szeliga greift daher seinen spekulativen Fortschritt unmittelbar durch einen empirischen Fortschritt unter die Arme.

„Die verschlossnen Thüren" — hört! hört! — „sind's nunmehr" — nunmehr! — „hinter denen das Geheimniß ausgebrütet, gebrauet, verübt wird."

Herr Szeliga hat das spekulative Ich des Geheimnisses „nunmehr" in eine sehr empirische, sehr hölzerne Wirklichkeit, in eine Thüre verwandelt.

„Damit" — nämlich mit der verschlossenen Thüre und nicht mit dem Uebergang aus dem verschlossenen Wesen in den Begriff — „ist aber auch die Möglichkeit gegeben, daß ich es belauschen, behorchen, ausspioniren kann."

Es ist kein von Herrn Szeliga entdecktes „Geheimniß", daß man vor verschlossenen Thüren lauschen kann. Das massenhafte Sprichwort verleiht sogar den Wänden Ohren. Es ist dagegen ein ganz kritisch spekulatives Geheimniß, daß erst „nunmehr" nach der Höllenfahrt durch die Verbrecherschlupfwinkel, nach der Himmelfahrt in die gebildete Gesellschaft, und nach den Wundern Polidori's, Geheimnisse hinter verschlossenen Thüren gebrauet und vor

geschlossenen Thüren belauscht werden können. Es ist ein eben so großes kritisches Geheimniß, daß verschlossene Thüren eine kategorische Nothwendigkeit sind, sowohl um Geheimnisse zu brüten, zu brauen und zu verüben — wie viele Geheimnisse werden nicht hinter Gebüschen gebrütet, gebraut und verübt! — als um sie auszuspioniren.

Nach dieser glänzenden dialektischen Waffenthat geräth Herr Szeliga natürlich von dem Ausspioniren zu den Gründen des Ausspionirens. Hier theilt er das Geheimniß mit, daß die Schadenfreude der Grund des Ausspionirens sei. Von der Schadenfreude geht er weiter zu dem Grund der Schadenfreude. „Besser sein will jeder", sagt er, „als der andre, weil er nicht allein die Triebfedern seiner guten Thaten geheim hält, sondern seine schlechten ganz und gar in undurchdringliches Dunkel zu hüllen sucht." Der Satz müßte umgekehrt heißen: Jeder hält nicht allein die Triebfedern seiner guten Thaten geheim, sondern sucht seine schlechten ganz und gar in undurchdringliches Dunkel zu hüllen, weil er besser sein will als der Andre.

Wir wären nun von dem Geheimniß, das sich selbst verbirgt, zu dem Ich, das verbirgt, von dem Ich zur verschlossenen Thüre, von der verschlossenen Thüre zum Ausspioniren, von dem Ausspioniren zum Grund des Ausspionirens, der Schadenfreude, von der Schadenfreude zum Grund der Schadenfreude, zum Bessersein wollen gelangt. Nun werden wir auch bald die Freude erleben den Bedienten vor der verschlossenen Thüre stehen zu sehen. Das allgemeine Besserseinwollen führt uns nämlich direkt dahin, daß „Jedermann

den Hang hat hinter des Andern Geheimnisse zu kommen" und hieran schließt sich ungezwungen die geistreiche Bemerkung an: „am günstigsten in dieser Hinsicht sind die Dienstboten gestellt." Wenn Herr Szeliga die Memoiren aus den Archiven der Pariser Polizei, Vidocq's Memoiren, das livre noir und dergleichen gelesen hätte, so wüßte er, daß die Polizei in dieser Hinsicht noch günstiger gestellt ist, als die „am günstigsten" gestellten Dienstboten, daß sie die Dienstboten nur zum groben Dienste gebraucht, daß sie nicht vor der Thür noch bei dem Negligé der Herrschaft stehen bleibt, sondern unter die Bettleinwand an ihren nackten Leib in der Gestalt einer femme galante oder selbst einer Ehefrau hinankriecht. In Sue's Roman selbst ist der Polizeispion Bras rouge ein Hauptträger der Entwickelung.

Was Herrn Szeliga „nunmehr" an den Dienstboten stört, ist daß sie nicht „interesselos" genug sind. Dieses kritische Bedenken bahnt ihm den Weg zum Portier Pipelet nebst Frau.

„Die Stellung des Portier's gewährt dagegen die verhältnißmäßige Unabhängigkeit, um über die Geheimnisse des Hauses freien, interesselosen, wenn auch derben und verletzenden Spott auszuschütten."

Zunächst geräth diese spekulative Construktion des Portier's dadurch in große Verlegenheit, daß in sehr vielen Häusern von Paris der Dienstbote und der Portier, für einen Theil der Miether, zusammenfallen.

Was die kritische Phantasie über die relativ unabhängige interesselose Stellung des Portier's betrifft, so mag man sie aus folgenden Thatsachen beurtheilen. Der Pariser Portier ist der Repräsentant und der Spion des Hauseigenthümers.

Er wird meistens nicht vom Hauseigenthümer, sondern von den Miethsleuten besoldet. Dieser prekären Stellung wegen verbindet er häufig das Geschäft des Commissionärs mit seinem offiziellen Amt. Während des Terrorismus, der Kaiserzeit und der Restauration war der Portier ein Hauptagent der geheimen Polizei. So wurde z. B. der General Foy von seinem Portier überwacht, der die an ihn gerichteten Briefe einem in der Nähe verweilenden Polizeiagenten zum Durchlesen überlieferte. (Siehe Froment, la police dévoilée.) „Portier" und „Epicier" sind daher zwei Schimpfnamen, und der Portier selbst will „Concierge" angeredet sein.

Eugen Sue ist so weit davon entfernt, die Madame Pipelet als „interesselos" und harmlos zu schildern, daß sie vielmehr den Rudolph sogleich beim Geldwechseln betrügt, daß sie ihm die betrügerische Pfandleiherin die in ihrem Hause wohnt rekommandirt, daß sie ihm die Rigolette als eine Bekanntschaft, die angenehm werden kann, schildert, daß sie den Commandanten neckt, weil er schlecht zahlt, weil er mit ihr marktet — in ihrem Aerger nennt sie ihn „Commandant de deux liards", — „ça t'appendra à ne donner que douze francs par mois pour ton ménage" — weil er die „petitesse" besitzt auf sein Holz ein Augenmerk zu haben ꝛc. Sie selbst theilt den Grund ihres „unabhängigen" Benehmens mit. Der Commandant zahlt nur 12 Francs monatlich.

Bei Herrn Szeliga hat die „Anastasia Pipelet gewissermaßen den kleinen Krieg gegen das Geheimniß zu eröffnen".

Bei Eugen Sue repräsentirt Anastasia Pipelet die Pariser Portière. Er will „die von Herrn Henry

Monier meisterhaft gezeichnete Portière dramatisiren." Herr Szeliga aber muß eine der Eigenschaften der Madame Pipelet, die „médisance", in ein apartes Wesen und hinterher die Madame Pipelet in die Repräsentantin dieses Wesens verwandeln.

„Der Mann," fährt Herr Szeliga fort, „der Portier Alfred Pipelet, steht ihr mit wenigerm Glück zur Seite." Um ihn für dies Unglück zu trösten, macht ihn Herr Szeliga ebenfalls zu einer Allegorie. Er repräsentirt die „objective" Seite des Geheimnisses, das „Geheimniß als Spott." „Das Geheimniß, dem er unterliegt, ist ein Spott, ein Streich, der ihm gespielt wird." Ja, in ihrem unendlichen Erbarmen macht die göttliche Dialektik den „unglücklichen, alten, kindischen Mann" zu einem „starken Mann" im metaphysischen Sinne, indem er ein sehr würdiges, sehr glückliches und sehr entscheidendes Moment im Lebensproceß des absoluten Geheimnisses darstellt. Der Sieg über Pipelet ist „des Geheimnisses entschiedenste Niederlage." „Ein Gescheuterer, Muthiger wird sich durch die Posse nicht täuschen lassen."

6) Lachtaube. (Rigolette.)

„Ein Schritt bleibt noch übrig. Das Geheimniß ist durch seine eigne Consequenz, wie wir an Pipelet und durch Cabrion gesehen haben, dahin getrieben worden, sich zum bloßen Possenspiel herabzuwürdigen. Es kommt nur noch darauf an, daß sich das Individuum nicht mehr dazu hergiebt, die alberne Comödie zu spielen. Lachtaube thut diesen Schritt auf die unbefangenste Weise von der Welt."

Jeder kann in einem Zeitraum von zwei Minuten das Geheimniß dieses spekulativen Possenspiels durchschauen und selbst anwenden lernen. Wir wollen eine kurze Anweisung geben.

Aufgabe: Du sollst mir construiren, wie der Mensch Herr über die Thiere wird?

Spekulative Lösung: Gegeben sei ein halb Dutzend Thiere, etwa der Löwe, der Haifisch, die Schlange, der Stier, das Pferd und der Mops. Abstrahire dir aus diesen sechs Thieren die Kategorie: das „Thier.“ Stelle dir das „Thier“ als ein selbständiges Wesen vor. Betrachte den Löwen, den Haifisch, die Schlange ꝛc. als Verkleidungen, als Incarnationen des „Thiers.“ Wie du deine Einbildung, das „Thier“ deiner Abstraktion zu einem wirklichen Wesen gemacht hast, so mache nun die wirklichen Thiere zu Wesen der Abstraktion, deiner Einbildung. Du siehst, daß das „Thier,“ welches im Löwen den Menschen zerreißt, im Haifisch ihn verschlingt, in der Schlange ihn vergiftet, im Stier mit dem Horn auf ihn losstößt, und im Pferd nach ihm ausschlägt, in seinem Dasein als Mops ihn nur mehr anbellt und den Kampf gegen den Menschen in ein bloßes Scheingefecht verwandelt. Das „Thier“ ist durch seine eigne Consequenz, wie wir im Mops gesehen haben, dahin getrieben worden, sich zum bloßen Possenspieler herabzuwürdigen. Wenn nun ein Kind oder ein kindischer Mann vor dem Mops davon läuft, so kommt es nur noch darauf an, daß sich das Individuum nicht mehr dazu hergiebt, die alberne Komödie zu spielen. Das Individuum X thut diesen Schritt auf die unbefangenste Weise von der Welt, indem es sein Bambusrohr gegen

den Mops agiren läßt. Du siehst, wie der Mensch vermittelst des Individuums X und des Mopses Herr über das „Thier", also auch über die Thiere geworden ist, und in dem Thiere als Mops den Löwen als Thier überwältigt hat.

In ähnlicher Weise besiegt die „Lachtaube" des Herrn Szeliga durch die Vermittlung des Pipelet und des Cabrion die Geheimnisse des heutigen Weltzustandes. Noch mehr! Sie selbst ist eine Realisation der Kategorie: das „Geheimniß,"

„Sie ist sich selbst ihres hohen sittlichen Werths noch nicht bewußt, darum ist sie sich selbst noch Geheimniß."

Das Geheimniß der nicht spekulativen Rigolette läßt Eugen Sue durch Murph aussprechen. Sie ist „une fort jolie grisette." Eugen Sue hat in ihr den liebenswürdigen, menschlichen Charakter der Pariser Grisette geschildert. Nur mußte er wieder aus Devotion vor der Bourgeoisie und aus höchsteigner Ueberschwänglichkeit die Grisette moralisch idealisiren. Er mußte ihrer Lebenssituation und ihrem Charakter die Pointe ausbrechen, nämlich ihre Hinwegsetzung über die Form der Ehe, ihr naives Verhältniß zum Etudiant oder zum Ouvrier. Grade in diesem Verhältniß bildet sie einen wahrhaft menschlichen Contrast gegen die scheinheilige, engherzige und selbstsüchtige Ehefrau des Bourgeois, gegen den ganzen Kreis der Bourgeoisie, d. h. gegen den officiellen Kreis.

7) Der Weltzustand der Geheimnisse von Paris.

„Diese Welt der Geheimnisse ist nun der allgemeine Weltzustand, in welchen die individuelle Handlung der Ge-

heimnisse von Paris versetzt ist." Ehe Herr Szeliga „indeß" zu der „philosophischen Reproduktion der epischen Begebenheit übergeht," hat er noch „die im vorigen hingeworfenen, einzelnen Umrisse zu einem Gesammtbilde zusammenzufassen."

Es ist als ein wirkliches Geständniß, als eine Enthüllung seines kritischen Geheimnisses zu betrachten, wenn Herr Szeliga sagt, daß er zu der „philosophischen Reproduktion" der epischen Begebenheit übergehen will. Er hat bisher den Weltzustand „philosophisch reproducirt."

Herr Szeliga fährt in seinem Geständniß fort:

„Aus seiner Darstellung ergebe sich, daß die einzelnen abgehandelten Geheimnisse ihren Werth nicht für sich, jedes abgetrennt von dem andern haben, keine großartigen Klatschneuigkeiten seien, sondern daß ihr Werth darin bestehe, daß sie in sich eine organisch gegliederte Folge bilden, deren Totalität das „Geheimniß" ist."

In seiner aufrichtigen Laune geht Herr Szeliga noch weiter. Er gesteht, daß die „spekulative Folge" nicht die wirkliche Folge der **Mystéres de Paris** sei.

„Zwar treten die Geheimnisse in unserm Epos nicht im Verhältnisse dieser von sich selbst wissenden Folge (zu kostenden Preisen?) auf. Wir haben es aber auch nicht mit dem logischen, offen da liegenden freien Organismus der Kritik zu thun, sondern mit einem geheimnißvollen Pflanzendasein."

Wir überschlagen die Zusammenfassung des Herrn Szeliga und gehen sogleich zu dem Punkte über, der den „Uebergang" bildet. Wir haben an Pipelet die „Selbstverspottung des Geheimnisses" erfahren. „In der Selbstverspottung richtet

das Geheimniß sich selber. Damit fordern die Geheimnisse, sich selbst in ihrer letzten Consequenz vernichtend, jeden kräftigen Charakter zur selbständigen Prüfung auf." Rudolph Fürst von Geroldstein, der Mann der „reinen Kritik", ist zu dieser Prüfung und zur „Enthüllung der Geheimnisse" berufen.

Wenn wir auf Rudolph und seine Thaten erst später, nachdem wir Herrn Szeliga für einige Zeit aus dem Gesicht verloren haben, eingehn werden, so ist so viel vorauszusehn, und kann gewissermaßen vom Leser geahnt, ja unmaßgeblicher Weise vermuthet werden, daß wir an die Stelle des „geheimnißvollen Pflanzendaseins, welches er in der kritischen Literaturzeitung einnimmt, ihn vielmehr zu einem „logischen, offendaliegenden, freien Glied" im „Organismus der kritischen Kritik" machen werden.

VI. Kapitel.

Die absolute kritische Kritik, oder die Kritik als Herr Bruno.

1) Erster Feldzug der absoluten Kritik.

a) Der „Geist" und die „Masse."

Bisher schien die kritische Kritik mehr oder minder mit der kritischen Bearbeitung verschiedenartiger massenhafter Gegenstände beschäftigt. Jetzt finden wir sie mit dem absolut kritischen Gegenstand, mit sich selbst beschäftigt. Sie schöpfte bisher ihren relativen Ruhm aus der kritischen Erniedrigung, Verwerfung und Verwandlung bestimmter

massenhafter Gegenstände und Personen. Jetzt schöpft sie ihren *absoluten* Ruhm aus der kritischen Erniedrigung, Verwerfung und Verwandlung der Masse im Allgemeinen. Der relativen Kritik standen relative Schranken gegenüber. Der absoluten Kritik steht die absolute Schranke gegenüber, die Schranke der Masse, die Masse als Schranke. Die relative Kritik in ihrem Gegensatz zu bestimmten Schranken war nothwendig selbst ein *beschränktes* Individuum. Die absolute Kritik im Gegensatz zu der *allgemeinen* Schranke, zu der Schranke schlechthin ist nothwendig *absolutes* Individuum. Wie die verschiedenartigen, massenhaften Gegenstände und Personen in dem *unreinen* Brei der „*Masse*" zusammengefallen sind, so hat sich die noch scheinbar gegenständliche und persönliche Kritik in die „*reine Kritik*" verwandelt. Bisher schien die Kritik mehr oder minder eine *Eigenschaft* der kritischen Individuen Reichard, Edgar, Faucher ꝛc. Jetzt ist sie *Subjekt* und Herr Bruno ihre Incarnation.

Bisher schien die *Massenhaftigkeit* mehr oder minder die Eigenschaft der kritisirten Gegenstände und Personen; jetzt sind Gegenstände und Personen zur „*Masse*", und die „*Masse*" Gegenstand und Person geworden. In das Verhältniß der absoluten kritischen Weisheit zu der absoluten massenhaften Dummheit haben sich alle bisherigen kritischen Verhältnisse aufgelöst. Dies *Grundverhältniß* erscheint als der *Sinn*, die *Tendenz*, das *Lösungswort* der bisherigen kritischen Thaten und Kämpfe.

Ihrem absoluten Charakter gemäß wird die „reine" Kritik sogleich bei ihrem Auftreten das unterscheidende „*Stich*-

wort" aussprechen, nichts desto weniger aber als absoluter Geist einen dialektischen Prozeß durchlaufen müssen. Erst am Ende ihrer Himmelsbewegung wird ihr ursprünglicher Begriff wahrhaft verwirklicht sein. (Siehe Hegel, Encyclopädie.)

„Noch vor wenigen Monaten," verkündet die absolute Kritik, „glaubte sich die Masse riesenstark und zu einer Weltherrschaft bestimmt, deren Nähe sie an den Fingern abzählen zu können meinte."

Herr Bruno Bauer in der „guten Sache der Freiheit", (versteht sich, seiner „eignen" Sache,) in der „Judenfrage" u. s. w. war es eben, der die Nähe der herannahenden Weltherrschaft an den Fingern abzählte, wenn er auch das Datum nicht exakt angeben zu können gestand. Zum Sündenregister der Masse schlägt er die Masse seiner eignen Sünden.

„Die Masse glaubte sich im Besitze so vieler Wahrheiten, die sich ihr von selbst verstanden." „Eine Wahrheit aber besitzt man erst vollständig ..... wenn man ihr durch ihre Beweise hindurchfolgt."

Die Wahrheit ist für Herrn Bauer, wie für Hegel ein Automaton, das sich selbst beweißt. Der Mensch hat ihr zu folgen. Wie bei Hegel ist das Resultat der wirklichen Entwickelung nichts anderes als die bewiesene, d. h. zum Bewußtsein gebrachte Wahrheit. Die absolute Kritik kann daher mit dem bornirtesten Theologen fragen:

„Wozu wäre die Geschichte, wenn es nicht ihre Aufgabe wäre, grade diese einfachsten aller Wahrhei-

ten (wie die Bewegung der Erde um die Sonne) zu beweisen?"

Wie nach den frühern Teleologen die Pflanzen da sind, um von den Thieren, die Thiere, um von den Menschen gegessen zu werden, so ist die Geschichte da, um zum Consumtionsakt des theoretischen Essens, des *Beweisens* zu dienen. Der Mensch ist da, damit die Geschichte, und die Geschichte ist da, damit der *Beweis der Wahrheiten* da ist. In dieser *kritisch* trivialisirten Form wiederholt sich die spekulative Weisheit, daß der Mensch, daß die Geschichte da ist, damit die *Wahrheit* zum *Selbstbewußtsein* komme.

Die Geschichte wird daher, wie *die Wahrheit*, zu einer aparten Person, einem metaphysischen Subjekt, dessen bloße Träger die wirklichen menschlichen Individuen sind. Die absolute Kritik bedient sich daher der Phrasen. „*Die* Geschichte läßt ihrer nicht spotten, *die* Geschichte hat ihre größten Anstrengungen darauf verwandt, *die* Geschichte ist beschäftigt worden, wozu wäre die Geschichte da? *die* Geschichte liefert uns ausdrücklich den Beweis; *die* Geschichte bringt Wahrheiten auf das Tapet, &c."

Wenn nach der Behauptung der absoluten Kritik nur ein *Paar* solcher — allereinfachsten — Wahrheiten, die sich am Ende von selbst verstehn, die Geschichte bisher beschäftigt haben, „so beweist diese Dürftigkeit, worauf sie die bisherigen menschlichen Erfahrungen reducirt, zunächst nur ihre *eigne* Dürftigkeit. Vom unkritischen Gesichtspunkte aus hat die Geschichte vielmehr das Resultat, daß die complicirteste Wahrheit, daß der Inbegriff aller Wahrheit, die *Menschen* sich am Ende von selbst verstehen."

„Wahrheiten aber", demonstrirt die absolute Kritik weiter, „die der Masse so sonnenklar zu sein scheinen, daß sie sich von vorn herein von selber verstehen . . . . daß sie den Beweis für überflüssig hält, sind nicht werth, daß die Geschichte noch ausdrücklich ihren Beweis liefert; sie bilden überhaupt keinen Theil der Aufgabe, mit deren Lösung sich die Geschichte beschäftigt."

In heiligem Eifer gegen die Masse sagt ihr die absolute Kritik die feinste Schmeichelei. Wenn eine Wahrheit sonnenklar ist, weil sie der Masse sonnenklar scheint, wenn die Geschichte nach dem Dafürhalten der Masse sich zu den Wahrheiten verhält, so ist also das Urtheil der Masse absolut, unfehlbar, das Gesetz der Geschichte, die nur beweist, was der Masse nicht sonnenklar, daher des Beweises bedürftig scheint. Die Masse schreibt also der Geschichte ihre „Aufgabe" und ihre „Beschäftigung" vor.

Die absolute Kritik spricht von „Wahrheiten, die sich von vorn herein von selbst verstehen". In ihrer kritischen Naivität erfindet sie ein absolutes „von vorn herein" und eine abstrakte, unveränderliche „Masse". Das „von vorn herein" der Masse des 16. Jahrhunderts und das „von vorn herein" der Masse des 19. Jahrhunderts sind vor den Augen der absoluten Kritik eben so wenig unterschieden, als diese Massen selbst. Es ist eben das Charakteristische einer wahr, offenbar gewordnen, sich von selber verstehenden Wahrheit, daß sie sich „von vorn herein von selber versteht". Die Polemik der absoluten Kritik gegen die Wahrheiten, die sich von vorn herein von selber verstehen, ist die Polemik gegen die Wahrheiten, die sich überhaupt „von selber verstehn".

Eine Wahrheit, die sich von selber versteht, hat für die absolute Kritik, wie für die göttliche Dialektik, ihr Salz, ihren Sinn, ihren Werth verloren. Sie ist fad geworden, wie abgestandnes Wasser. Die absolute Kritik beweist daher einerseits alles, was sich von selbst versteht, und außerdem viele Dinge, die das Glück haben, unverständig zu sein, sich also niemals von selbst verstehen werden. Andrerseits versteht sich ihr alles das von selbst, was einer Entwickelung bedarf. Warum? Weil es sich bei wirklichen Aufgaben von selber versteht, daß sie sich nicht von selber verstehn.

Weil die Wahrheit, wie die Geschichte, ein ätherisches, von der materiellen Masse getrenntes Subjekt ist, adressirt sie sich nicht an die empirischen Menschen, sondern an das „Innerste der Seele", rückt sie, um „wahrhaft erfahren" zu werden, dem Menschen nicht auf seinen groben, etwa in der Tiefe eines englischen Kellers, oder in der Höhe einer französischen Speicherwohnung hausenden Leib, sondern „zieht" sich „durch und durch" durch seine idealistischen Darmkanäle. Die absolute Kritik stellt nun zwar „der Masse" das Zeugniß aus, daß sie bisher in ihrer Weise, d. h. oberflächlich, von den Wahrheiten, welche die Geschichte so gnädig war „auf's Tapet zu bringen", berührt worden sei; „zugleich aber prophezeit sie, daß das Verhältniß der Masse zum geschichtlichen Fortschritt sich völlig ändern werde." Der geheime Sinn dieser kritischen Prophezeiung wird nicht anstehn uns „sonnenklar" zu werden.

„Alle großen Actionen der bisherigen Geschichte", erfahren wir, „waren deshalb von vorn herein verfehlt

und ohne eingreifenden Erfolg, weil die Masse sich für sie interessirt und enthusiasmirt hatte, — oder sie mußten ein klägliches Ende nehmen, weil die Idee, um die es sich in ihnen handelte, von der Art war, daß sie sich mit einer oberflächlichen Auffassung begnügen, also auch auf den Beifall der Masse rechnen mußte.“ Es scheint, daß eine Auffassung, welche für eine Idee genügt, also einer Idee entspricht, aufhört oberflächlich zu sein. Herr Bruno bringt nur zum Schein ein Verhältniß zwischen der Idee und ihrer Auffassung hervor, wie er nur zum Schein ein Verhältniß der verfehlten geschichtlichen Action zur Masse hervorbringt. Wenn die absolute Kritik daher irgend etwas als „oberflächlich“ verdammt, so ist es die bisherige Geschichte schlechthin, deren Actionen und Ideen die Ideen und Actionen von „Massen“ waren. Sie verwirft die massenhafte Geschichte, an deren Stelle (man sehe Herrn Jules Faucher, über die engl. Tagesfragen) sie die kritische Geschichte setzen wird. Nach der bisherigen unkritischen, also nicht im Sinn der absoluten Kritik verfaßten Geschichte ist ferner genau zu unterscheiden, in wie weit die Masse sich für Zwecke „interessirte“, und wie weit sie sich für dieselben „enthusiasmirte“. Die „Idee“ blamirte sich immer, so weit sie von dem „Interesse“ unterschieden war. Anderseits ist es leicht zu begreifen, daß jedes massenhafte, geschichtlich sich durchsetzende „Interesse“, wenn es zuerst die Weltbühne betritt, in der „Idee“ oder „Vorstellung“ weit über seine wirkliche Schranken hinausgeht, und sich mit dem menschlichen Interesse schlechthin verwechselt. Diese Illusion bildet das, was Fourrier den Ton einer jeden Geschichtsepoche nennt. Das Interesse

der Bourgeoisie in der Revolution von 1789, weit entfernt „verfehlt" zu sein, hat alles „gewonnen" und hat „den eingreifendsten Erfolg" gehabt, so sehr der „Pathos" verraucht und so sehr die „enthusiastischen" Blumen, womit dieses Interesse seine Wiege bekränzte, verwelkt sind. Dieses Interesse war so mächtig, daß es die Feder eines Marat, die Guillotine der Terroristen, den Degen Napoleons wie das Cruzifix und das Vollblut der Bourbonen siegreich überwand. „Verfehlt" ist die Revolution nur für die Masse, die in der politischen „Idee" nicht die Idee ihres wirklichen „Interesses" besaß, deren wahres Lebensprinzip also mit dem Lebensprinzip der Revolution nicht zusammenfiel, deren reale Bedingungen der Emancipation wesentlich verschieden sind von den Bedingungen, innerhalb deren die Bourgeoisie sich und die Gesellschaft emancipiren konnte. Ist also die Revolution, die alle großen geschichtlichen „Actionen" repräsentiren kann, verfehlt, so ist sie verfehlt weil die Masse, innerhalb deren Lebensbedingungen sie wesentlich stehen blieb, eine exklusive, nicht die Gesammtheit umfassende, eine beschränkte Masse war. Nicht weil die Masse sich für die Revolution „enthusiasmirte" und „interessirte", sondern weil der zahlreichste, der von der Bourgeoisie unterschiedne Theil der Masse, in dem Prinzip der Revolution nicht sein wirkliches Interesse, nicht sein eigenthümliches revolutionäres Prinzip, sondern nur eine „Idee", also nur einen Gegenstand des momentanen Enthusiasmus und einer nur scheinbaren Erhebung besaß.

Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Action wird also der Umfang der Masse zunehmen, deren Action sie ist.

In der kritischen Geschichte, nach welcher es sich bei geschichtlichen Actionen nicht um die agirenden Massen, nicht um die empirische Handlung, noch um das empirische Interesse dieser Handlung, sondern „in ihnen" vielmehr nur „um eine Idee handelt", muß sich die Sache allerdings anders zutragen.

„In der Masse", belehrt sie uns, „nicht anderwärts", wie ihre früheren liberalen Wortbücher meinen, „ist der wahre Feind des Geistes zu suchen".

Die Feinde des Fortschritts außer der Masse sind eben die verselbständigten, mit eignem Leben begabten Produkte der Selbsterniedrigung, der Selbstverwerfung, der Selbstentäußerung der Masse. Die Masse richtet sich daher gegen ihren eignen Mangel, indem sie sich gegen die selbständig existirenden Produkte ihrer Selbsterniedrigung richtet, wie der Mensch, indem er sich gegen das Dasein Gottes kehrt, sich gegen seine eigne Religiosität kehrt. Weil aber jene praktischen Selbstentäußerungen der Masse in der wirklichen Welt auf eine äußerliche Weise existiren, so muß sie dieselben zugleich auf eine äußerliche Weise bekämpfen. Sie darf diese Produkte ihrer Selbstentäußerung keineswegs für nur ideale Phantasmagorien, für bloße Entäußerungen des Selbstbewußtsein's halten, und die materielle Entfremdung durch eine rein innerliche spiritualistische Action vernichten wollen. Schon die Zeitschrift Loustalot's vom Jahre 1789 führt das Motto:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parceque nous sommes à genoux
— — — Levons nous! — —

Aber um sich zu heben, genügt es nicht sich in Gedanken zu heben, und über dem wirklichen, sinnlichen Kopf das wirkliche, sinnliche Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisiren ist, schweben zu lassen. Die absolute Kritik jedoch hat von der Hegelschen Phänomenologie wenigstens die Kunst erlernt, reale, objektive, außer mir existirende Ketten in blos ideelle, blos subjektive, blos in mir existirende Ketten, und daher alle äußerlichen, sinnlichen Kämpfe in reine Gedankenkämpfe zu verwandeln.

Diese kritische Verwandlung begründet die prästabilirte Harmonie der kritischen Kritik und der Censur. Von kritischem Gesichtspunkte aus ist der Kampf des Schriftstellers mit dem Censor kein Kampf „Mann gegen Mann." Der Censor ist vielmehr nichts als mein eigner, von der vorsorglichen Polizei mir personificirte Takt, mein eigner Takt, der mit meiner Taktlosigkeit und Kritiklosigkeit im Kampf ist. Der Kampf des Schriftstellers mit dem Censor ist nur scheinbar, nur für die schlechte Sinnlichkeit etwas anderes als der innerliche Kampf des Schriftstellers mit sich selbst. Der Censor, in so fern er ein von mir wirklich individuell unterschiedener, mein Geistesprodukt nach äußerlichem, der Sache fremdem Maaßstab mißhandelnder Polizeischerge ist, ist eine blos massenhafte Einbildung, ein unkritisches Hirngespinnst. Wenn Feuerbach's Thesen zur Reform der „Philosophie" von der Censur exilirt wurden, so lag die Schuld nicht an der offiziellen Barbarei der Censur, sondern an der Unkultur der Feuerbach'schen Thesen. Die von aller Masse und Materie ungetrübte, die „reine" Kritik besitzt auch im Censor

eine reine „ätherische“, von aller massenhaften Wirklichkeit losgetrennte Gestalt.

Die absolute Kritik hat die „Masse“ für den wahren Feind des Geistes erklärt. Sie führt dies näher dahin aus:

„Der Geist weiß jetzt, wo er seinen einzigen Widersacher zu suchen hat, in den Selbsttäuschungen und in der Kernlosigkeit der Masse.“

Die absolute Kritik geht von dem Dogma der absoluten Berechtigung des „Geistes“ aus. Sie geht ferner von dem Dogma der außerweltlichen, d. h. außer der Masse der Menschheit hausenden Existenz des Geistes aus. Sie verwandelt endlich einerseits „den Geist“, „den Fortschritt“, andrerseits „die Masse“ in fixe Wesen, in Begriffe, und bezieht sie dann als solche gegebne feste Extreme auf einander. Es fällt der absoluten Kritik nicht ein, den „Geist“ selbst zu untersuchen, zu untersuchen ob nicht in seiner eigenen spiritualistischen Natur, in seinen windigen Prätentionen, „die Phrase“, „die Selbsttäuschung“, „die Kernlosigkeit“, begründet sind. Er ist vielmehr absolut, aber zugleich schlägt er leider beständig in Geistlosigkeit um: seine Rechnungen sind beständig ohne den Wirth gemacht. Er muß also nothwendiger Weise einen Widersacher haben, der gegen ihn intriguirt. Die Masse ist dieser Widersacher.

Eben so verhält es sich mit dem „Fortschritt“. Trotz der Prätentionen „des Fortschrittes“ zeigen sich beständige Rückschritte und Kreisbewegungen. Die absolute Kritik, weit entfernt zu vermuthen, daß die Kategorie „des Fortschrittes“ völlig gehaltlos und abstrakt ist, ist

vielmehr so sinnreich, „den Fortschritt“ als absolut anzuerkennen, um, zur Erklärung des Rückschritts, einen „persönlichen Widersacher“ des Fortschritts, die Masse zu unterstellen. Weil „die Masse“ nichts ist als der „Gegensatz des Geistes“ des Fortschritts der „Kritik“, so kann sie auch nur durch diesen imaginären Gegensatz bestimmt werden, und absehend von diesem Gegensatz weiß die Kritik über den Sinn und das Dasein der Masse nur das Sinnlose, weil völlig Unbestimmte, zu sagen: „die Masse in jenem Sinn, in welchem das „Wort“ auch die sogenannte gebildete Welt umfaßt“. Ein „auch“, ein „sogenannt“, reicht zu einer kritischen Definition aus. Die Masse ist also unterschieden von den wirklichen Massen, und existirt als die „Masse“ nur für die „Kritik“.

Alle kommunistischen und socialistischen Schriftsteller gingen von der Beobachtung aus, einerseits, daß selbst die günstigsten Glanzthaten ohne glänzende Resultate zu bleiben und in Trivialitäten auszulaufen scheinen, andrerseits, daß alle Fortschritte des Geistes bisher Fortschritte gegen die Masse der Menschheit waren, die in eine immer entmenschtere Situation hineingetrieben wurde. Sie erklärten daher (siehe Fourrier) „den Fortschritt“ für eine ungenügende abstrakte Phrase, sie vermutheten (siehe unter andern Owen) ein Grundgebrechen der civilisirten Welt; sie unterwarfen daher die wirklichen Grundlagen der jetzigen Gesellschaft einer einschneidenden Kritik. Dieser kommunistischen Kritik entsprach praktisch sogleich die Bewegung der großen Masse, im Gegensatz zu welcher die bisherige geschichtliche Entwickelung stattgefunden hatte. Man muß das Studium, die Wißbegierde, die sittliche Energie,

den rastlosen Entwicklungstrieb der französischen und englischen Ouvriers kennen gelernt haben, um sich von dem menschlichen Adel dieser Bewegung eine Vorstellung machen zu können. —

Wie unendlich geistreich ist nun die „absolute Kritik," welche Angesichts dieser intellektuellen und praktischen Thatsachen nur die eine Seite des Verhältnisses, den beständigen Schiffbruch des Geistes, einseitig auffaßt und in ihrem Verdruß hierüber noch einen Widersacher des „Geistes" sucht, den sie in der „Masse" findet! Schließlich läuft diese große kritische Entdeckung auf eine Tautologie hinaus. Der Geist hatte nach ihrer Ansicht bisher eine Schranke, ein Hinderniß, d. h. einen Widersacher, weil er einen Widersacher hatte. Wer ist nun der Widersacher des Geistes? Die Geistlosigkeit. Die Masse ist nämlich nur als „Gegensatz" des Geistes bestimmt, als Geistlosigkeit und als die näheren Bestimmungen der Geistlosigkeit, als „Indolenz," „Oberflächlichkeit," „Selbstzufriedenheit." Welche gründliche Ueberlegenheit über die kommunistischen Schriftsteller, Geistlosigkeit, Indolenz, Oberflächlichkeit, Selbstzufriedenheit nicht in ihre Zeugungsstätten verfolgt, sondern moralisch abgekanzelt und als Gegensatz des Geistes, des Fortschrittes, entdeckt zu haben! Wenn diese Eigenschaften für Eigenschaften der Masse, als eines noch von ihnen unterschiedenen Subjekts, erklärt werden, so ist diese Unterscheidung nichts als eine „kritische" Scheinunterscheidung. Nur zum Schein besitzt die absolute Kritik außer den abstrakten Eigenschaften der Geistlosigkeit, Indolenz rc., noch ein bestimmtes konkretes Subjekt, denn „die Masse" ist in der kritischen Auffassung nichts Anderes, als jene

abstrakten Eigenschaften, ein anderes Wort für dieselben, eine phantastische Personifikation derselben.

Das Verhältniß von „Geist und Masse" hat indeß noch einen versteckten Sinn, der sich im Lauf der Entwickelungen vollständig enthüllen wird. Wir deuten ihn hier nur an. Jenes von Herrn Bruno entdeckte Verhältniß ist nämlich nichts Anderes, als die kritisch karrikirte Vollendung der Hegel'schen Geschichtsauffassung, welche wieder nichts Anderes ist, als der spekulative Ausdruck des christlich-germanischen Dogma's vom Gegensatze des Geistes und der Materie, Gottes und der Welt. Dieser Gegensatz drückt sich nämlich innerhalb der Geschichte, innerhalb der Menschenwelt selbst, so aus, daß wenige auserwählte Individuen als aktiver Geist der übrigen Menschheit, als der geistlosen Masse, als der Materie gegenüberstehen.

Hegels Geschichtsauffassung setzt einen abstrakten oder absoluten Geist voraus, der sich so entwickelt, daß die Menschheit nur eine Masse ist, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. Innerhalb der empirischen, exoterischen Geschichte läßt er daher eine spekulative, esoterische Geschichte vorgehn. Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen jenseitigen Geistes der Menschheit.

Parallel mit dieser Hegel'schen Doktrine entwickelte sich in Frankreich die Lehre der Doktrinaire, welche die Souverainetät der Vernunft im Gegensatz zur Souverainetät des Volkes proklamirten, um die Massen auszuschließen und allein zu herrschen. Es ist dieß konsequent. Wenn die Thätigkeit der wirklichen Menschheit

nichts als die Thätigkeit einer Masse von menschlichen Individuen ist, so muß dagegen die abstrakte Allgemeinheit, die Vernunft, der Geist im Gegentheil einen abstrakten, in wenigen Individuen erschöpften Ausdruck besitzen. Es hängt dann von der Position und der Einbildungskraft eines jeden Individuums ab, ob es sich für diesen Repräsentanten „des Geistes" ausgeben will.

Schon bei Hegel hat der absolute Geist der Geschichte an der Masse sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck erst in der Philosophie. Der Philosoph erscheint indessen nur als das Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein kömmt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reducirt sich sein Antheil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist unbewußt. Der Philosoph kommt also post festum.

Hegel macht sich einer doppelten Halbheit schuldig, einmal indem er die Philosophie für das Dasein des absoluten Geistes erklärt, und sich zugleich dagegen verwehrt, das wirkliche philosophische Individuum für den absoluten Geist zu erklären; dann aber, indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst post festum im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum Bewußtsein kommt, so existirt seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung. Herr Bruno hebt Hegels Halbheit auf.

Einmal erklärt er die Kritik für den absoluten Geist, und *sich selbst* für *die* Kritik. Wie das Element der Kritik aus der Masse verbannt ist, so ist das Element der Masse aus der Kritik verbannt. *Die* Kritik weiß sich daher nicht in einer *Masse*, sondern in einem geringen *Häuflein* auserwählter Männer, in Herrn *Bauer* und seinen Jüngern ausschließlich incarnirt.

Herr Bruno hebt ferner die andere Halbheit Hegels auf, indem er nicht mehr wie der Hegel'sche Geist post festum in der Phantasie die Geschichte macht, sondern mit *Bewußtsein* im Gegensatz zu der Masse der übrigen Menschheit die Rolle des *Weltgeistes* spielt, in ein gegenwärtiges *dramatisches* Verhältniß zu ihr tritt, und die Geschichte mit Absicht und nach reiflicher Ueberlegung erfindet und vollzieht.

Auf der einen Seite steht die Masse als das passive, geistlose, geschichtslose, *materielle* Element der Geschichte: auf der andern Seite steht: *der* Geist, *die* Kritik, Herr Bruno & Comp. als das aktive Element, von welchem alle *geschichtliche* Handlung ausgeht. Der Umgestaltungsakt der Gesellschaft reducirt sich auf die *Hirnthätigkeit* der kritischen Kritik.

Ja, das Verhältniß der Kritik, also auch der incarnirten Kritik, Herrn Bruno's & Comp. zur Masse, ist in Wahrheit das *einzige* geschichtliche Verhältniß der Gegenwart. Auf die Bewegung dieser beiden Seiten gegeneinander reducirt sich die ganze jetzige Geschichte. Alle Gegensätze haben sich in diesem *kritischen* Gegensatz aufgelöst.

Die kritische Kritik, welche sich nur an ihrem Gegensatz der Masse, der *Dummheit gegenständlich* wird, muß

sich daher beständig diesen Gegensatz *erzeugen*, und die Herren Faucher, Edgar und Szeliga haben hinreichende Proben geliefert von Virtuosität, welche sie in ihrem Fache, in der *massenhaften Verdummung* der Personen und Sachen besitzt.

Begleiten wir nun die absolute Kritik in ihren *Feldzügen* gegen die *Masse*.

b) *Die Judenfrage.* No. I. *Die Stellung der Fragen.*

Der „Geist" im Gegensatz zur Masse benimmt sich sogleich *kritisch*, indem er sein eignes bornirtes Werk, Bruno Bauers „*Judenfrage*", als absolut, und nur die Gegner desselben als Sünder betrachtet. In der Replike No. 1. auf die Angriffe wider diese Schrift, verräth er keine Ahnung über ihre Mängel, er behauptet vielmehr noch die „wahre", „*allgemeine*" (!) Bedeutung der Judenfrage entwickelt zu haben. In späteren Repliken werden wir ihn gezwungen sehen, seine „*Versehen*" einzugestehen.

„Die Aufnahme, die meine Arbeit gefunden hat, ist der *Anfang* des Beweises, daß grade diejenigen, die bis jetzt für Freiheit gesprochen haben, und noch jetzt dafür reden, gegen den Geist am Meisten sich auflehnen müssen, und die Vertheidigung, die ich ihr jetzt widmen werde, wird den weiteren Beweis liefern, wie gedankenlos die *Wortführer der Masse* sind, die sich Wunder wie groß damit wissen daß sie für die Emancipation und für das Dogma von den „*Menschenrechten*" aufgetreten sind."

Die „Masse" muß nothwendig bei Gelegenheit einer Schrift der absoluten Kritik *angefangen* haben, ihren

Gegensatz gegen den Geist zu beweisen, da ihre Existenz sogar durch den Gegensatz zur absoluten Kritik bedingt und bewiesen ist.

Die Polemik einiger liberalen und rationalistischen Juden gegen Herrn Brunos „Judenfrage" hat natürlich einen ganz andern kritischen Sinn, als die massenhafte Polemik der Liberalen gegen die Philosophie und der Rationalisten gegen Strauß. Von welcher Originalität übrigens die oben citirte Wendung ist, mag man aus folgender Stelle Hegels entnehmen: „Die besondre Form des übeln Gewissens, welche sich in der Art von Beredsamkeit, zu der sich jene (die liberale) Seichtigkeit aufspreizt, kund thut, kann hierbei bemerklich gemacht werden, und zwar zunächst, daß sie da, wo sie am geistlosesten ist, am meisten vom Geiste spricht, wo sie am todtesten und ledernsten ist, das Wort Leben rc. im Munde führt."

Was die „Menschenrechte" betrifft, so ist Herrn Bruno bewiesen worden (Zur Judenfrage. Deutsch-franz. Jahrb.) daß nicht die Wortführer der Masse, sondern vielmehr „er selbst" ihr Wesen verkannt und dogmatisch mißhandelt hat. Gegen seine Entdeckung, daß die Menschenrechte nicht „angeboren" sind, eine Entdeckung die in England seit mehr als 40 Jahren unendliche mal entdeckt worden ist, ist Fourrier's Behauptung, daß Fischen, Jagen rc. angeborene Menschenrechte seien, genial zu nennen.

Wir geben nur einige Beispiele von dem Kampf Herrn Brunos mit Philippson, Hirsch, rc. Selbst diese tristen Gegner werden der absoluten Kritik nicht unterliegen. Herr Philippson sagt keinesweges, wie die absolute Kritik behauptet, eine Ungereimtheit, wenn er ihr vorwirft: „Bauer

denke sich einen Staat von eigner Art .... ein philosophisches Ideal von einem Staat." Herr Bruno, der den Staat mit der Menschheit, die Menschenrechte mit dem Menschen, die politische Emancipation mit der menschlichen verwechselte, mußte sich nothwendiger Weise einen Staat von eigner Art, ein philosophisches Ideal von einem Staate, wenn auch nicht denken, so doch einbilden.

„Hätte der Deklamator (Herr Hirsch) lieber statt seinen anstrengenden Satz niederzuschreiben, meinen Beweis widerlegt, daß der christliche Staat, weil sein Lebensprincip eine bestimmte Religion ist, den Anhängern einer andern bestimmten Religion .... keine vollkommene Gleichartigkeit mit seinen Ständen zuzugestehen vermag."

Hätte der Deklamator Hirsch wirklich den Beweis des Herrn Bruno widerlegt und, wie es in den deutsch franz. Jahrb. geschehen ist, gezeigt, daß der Staat der Stände und das exklusive Christenthum nicht nur der unvollendete Staat, sondern der unvollendete christliche Staat sei, so hätte Herr Bruno geantwortet, wie er jener Widerlegung antwortet: „Vorwürfe sind in dieser Angelegenheit bedeutungslos." Gegen Herrn Bruno's Satz: „die Juden haben durch den Druck gegen die Springfedern der Geschichte den Gegendruck hervorgerufen", erinnert Herr Hirsch ganz richtig: „so müßten sie also für die Bildung der Geschichte etwas gewesen sein, und wenn B. dies selbst behaupte, so hätte er andrerseits Unrecht zu behaupten, daß sie Nichts für die Bildung der neueren Zeit beigetragen hätten." Herr Bruno antwortet: „Ein Dorn im Auge ist auch etwas, — trägt er deshalb zur Entwickelung meines Gesichtssinnes bei?" Ein Dorn, der mir — wie das Judenthum der christlichen Welt —

von der Stunde der Geburt im Auge sitzt, sitzen bleibt, mit ihm wächst und sich gestaltet, ist kein gewöhnlicher, sondern ein wunderbarer, ein zu meinem Auge gehöriger Dorn, der sogar zu einer höchst originellen Entwickelung meines Gesichtssinnes beitragen müßte. Der kritische „Dorn“ spießt also nicht den deklamirenden „Hirsch“. Uebrigens ist Herrn Bruno in der oben citirten Kritik die Bedeutung des Judenthum's für „die Bildung der neueren Zeit“ enthüllt worden.

Das theologische Gemüth der absoluten Kritik fühlt sich von dem Ausspruche eines rheinischen Landtagsabgeordneten, „daß die Juden nach ihrer jüdischen, und nicht nach unserer sogenannten christlichen Weise verschroben sind“, dermaßen verletzt, daß sie ihn noch nachträglich „für den Gebrauch dieses Arguments zur Ordnung verweist.“

Auf die Behauptung eines andern Abgeordneten: „Bürgerliche Gleichstellung der Juden kann nur da statt haben, wo das Judenthum selbst nicht mehr existirt“, bemerkt Herr Bruno: „Richtig! dann nämlich richtig, wenn die andere Wendung der Kritik nicht fehlt, die ich in meiner Schrift durchgeführt habe“, nämlich die Wendung, daß auch das Christenthum aufgehört haben müsse, zu existiren.

Man sieht, daß die absolute Kritik in No. I. ihrer Replike, auf die Angriffe gegen die Judenfrage noch immer die Aufhebung der Religion, den Atheismus, als Bedingung der bürgerlichen Gleichheit betrachtet, also in ihrem ersten Stadium noch keine weitere Einsicht in das Wesen des Staates, wie in das „Versehen“ ihres „Werkes“ erworben hat.

Die absolute Kritik fühlt sich verstimmt, wenn eine von ihr vorgehabte wissenschaftliche „neueste" Entdeckung als eine schon allgemein verbreitete Einsicht verrathen wird. Ein rheinischer Abgeordneter bemerkt: „daß Frankreich und Belgien bei der Organisation ihrer politischen Verhältnisse gerade durch besondere Klarheit im Erkennen der Prinzipien ausgezeichnet wäre, ist noch von Niemanden behauptet worden." Die absolute Kritik konnte erwiedern, daß diese Behauptung die Gegenwart in die Vergangenheit versetze, indem sie die heute trivial gewordene Ansicht von der Unzulänglichkeit der französischen politischen Prinzipien für die traditionelle Ansicht ausgebe. Die absolute Kritik fände bei dieser sachgemäßen Erwiederung nicht ihre Rechnung. Sie muß vielmehr die verjährte Ansicht als die gegenwärtig herrschende Ansicht, und die gegenwärtig herrschende Ansicht als ein kritisches Geheimniß behaupten, das noch durch ihre Studien der Masse zu offenbaren bleibe. Sie muß daher sagen:

„Es (das antiquirte Vorurtheil) ist von sehr Vielen" (der Masse) behauptet worden: aber eine gründliche Erforschung der Geschichte wird den Beweis führen, daß auch nach den großen Arbeiten Frankreich's für die Erkenntniß der Prinzipien noch viel zu leisten ist." Also die gründliche Geschichtsforschung wird nicht selbst die Erkenntniß der Prinzipien „leisten." Sie wird in ihrer Gründlichkeit nur beweisen, daß „noch viel zu leisten ist." Eine große, namentlich nach den socialistischen Arbeiten große Leistung! Für die Erkenntniß des jetzigen gesellschaftlichen Zustandes leistet Herr Bruno indeß schon viel mit der Bemerkung:

„Die gegenwärtig herrschende Bestimmtheit ist die Unbestimmtheit."

Wenn Hegel sagt, die herrschende chinesische Bestimmtheit sei das „Sein," die herrschende indische Bestimmtheit sei das „Nichts" ꝛc., so schließt sich die absolute Kritik in „reiner" Weise an, wenn sie den Charakter der jetzigen Zeit in die logische Kategorie der „Unbestimmtheit" auflöst, um so reiner, als auch die „Unbestimmtheit", gleich dem „Sein" und dem „Nichts", in das erste Kapitel der spekulativen Logik, in das Kapitel von der „Qualität" gehört.

Wir können uns nicht ohne eine allgemeine Bemerkung von No. 1 der „Judenfrage" trennen.

Ein Hauptgeschäft der absoluten Kritik besteht darin, alle Zeitfragen erst in ihre richtige Stellung zu bringen. Sie beantwortet nämlich nicht die wirklichen Fragen, sondern schiebt ganz andere Fragen unter. Wie sie Alles macht, muß sie auch die „Zeitfragen" erst machen, sie zu ihren, zu kritisch-kritischen Fragen machen. Handelte es sich um den Code Napoleon, sie würde beweisen, daß es sich eigentlich um den „Pentateuch" handle. Ihre Stellung der „Zeitfragen" ist die kritische Entstellung und Verstellung derselben. So verdrehte sie auch die „Judenfrage" dergestalt, daß sie die politische Emancipation, um welche es sich in jener Frage handelt, nicht zu untersuchen brauchte, sondern vielmehr mit einer Kritik der jüdischen Religion und einer Schilderung des christlich-germanischen Staats sich begnügen konnte.

Auch diese Methode ist, wie jede Originalität der absoluten Kritik, die Wiederholung eines spekulativen Witzes.

Die spekulative Philosophie, namentlich die Hegel'sche Philosophie, mußte alle Fragen aus der Form des gesunden Menschenverstandes in die Form der spekulativen Vernunft übersetzen, und die wirkliche Frage in eine spekulative Frage verwandeln, um sie beantworten zu können. Nachdem die Spekulation mir meine Frage im Munde verdreht und mir, wie der Katechismus, ihre Frage in den Mund gelegt hatte, konnte sie natürlich, wie der Katechismus, auf jede meiner Fragen ihre Antwort bereit haben.

c) Hinrichs No. I. Geheimnißvolle Andeutungen über Politik, Socialismus und Philosophie.

„Politisch!" Ueber das Dasein dieses Wortes in den Vorlesungen des Prof. Hinrichs entsetzt sich die absolute Kritik förmlich.

„Wer der Entwickelung der neueren Zeit gefolgt ist, und die Geschichte kennt, wird es auch wissen, daß die politischen Regierungen, die in der Gegenwart vergehen, eine ganz andere (!) Bedeutung haben, als eine politische — sie haben im Grunde" (im Grunde! nun die gründliche Weisheit) „eine gesellschaftliche, (!) die bekanntlich (!) von der Art (!) ist, daß alle politischen Interessen vor ihr als bedeutungslos (!) erscheinen."

Wenige Monate vor dem Erscheinen der kritischen Literaturzeitung erschien bekanntlich (!) die phantastische politische Schrift Herrn Bruno's „Staat, Religion und Parthei!"

Wenn die politischen Regungen eine gesellschaftliche Bedeutung haben, wie können die politischen

Interessen vor ihrer eignen gesellschaftlichen Bedeutung als „bedeutungslos" erscheinen?

„Herr Hinrichs weiß weder bei sich zu Hause, noch sonstwo anders in der Welt, Bescheid. — Er konnte nirgends zu Hause sein, weil — weil die Kritik, die in den letzten vier Jahren, ihr keineswegs „politisches", sondern — gesellschaftliches (!) Werk begonnen und betrieben hat, ihm völlig (!) unbekannt geblieben ist."

Die Kritik, die nach der Meinung der Masse ein „keineswegs politisches", sondern „allerwege theologisches" Werk betrieb, begnügt sich selbst jetzt noch, wo sie nicht nur seit vier Jahren, sondern seit ihrer literarischen Geburt zum erstenmale das Wort „gesellschaftlich" ausspricht, mit diesem Worte!

Seitdem die socialistischen Schriften die Einsicht in Deutschland verbreitet haben, daß alle menschlichen Bestrebungen und Werke, alle ohne Ausnahme, eine gesellschaftliche Bedeutung haben, kann Herr Bruno seine theologischen Werke ebenfalls gesellschaftliche Werke nennen. Aber welch' kritisches Verlangen, daß Prof. Hinrichs aus der Kenntnißnahme der Bauer'schen Schriften den Socialismus schöpfen sollte, da alle bis zur Publication der Hinrichs'schen Vorlesungen erschienenen Werke B. Bauers, wo sie praktische Consequenzen ziehen, politische Consequenzen ziehen! Prof. Hinrichs konnte, unkritisch zu sprechen, die erschienenen Werke des Herrn Bruno durch seine noch nicht erschienenen Werke unmöglich ergänzen. Kritisch betrachtet, ist die Masse allerdings verpflichtet, wie „die politischen", so alle massenhaften „Regungen" der absoluten Kritik, im Sinne der Zukunft und des absoluten Fortschritts zu deuten!

Damit Herr Hinrichs aber nach seiner Kenntnißnahme von der Literaturzeitung nie mehr das Wort „gesellschaftlich“ vergesse, und nie mehr den „gesellschaftlichen“ Charakter der Kritik verkenne, verpönt sie Angesichts der Welt das Wort „politisch“ zum dritten Mal, und wiederholt feierlich zum dritten Mal das Wort „gesellschaftlich.“

„Von politischer Bedeutung ist keine Rede mehr, wenn auf die wahre Tendenz der neueren Geschichte gesehen wird: aber — aber gesellschaftliche Bedeutung“ ꝛc.

Wie der Prof. Hinrichs das Sühnopfer für die früheren „politischen“ Regungen, so ist er das Sühnopfer für die bis zur Erscheinung der „Literaturzeitung“ absichtlich, und in derselben unabsichtlich fortlaufenden „Hegel'schen“ Regungen und Redensarten der absoluten Kritik.

Einmal wird „ächter Hegelianer“ und zweimal wird der „Hegel'sche Philosoph“ als Stichwort gegen Hinrichs geschleudert. Ja Herr Bruno „hofft“, daß die „bannalen Redensarten“, die nun einen so ermüdenden Kreislauf durch alle Bücher der Hegel'schen Schule (namentlich durch seine eignen Bücher) gemacht haben“ bei der großen „Ermattung“, in der wir sie in den Vorlesungen des Prof. Hinrichs antreffen, auf ihrer weitern Reise bald ein Ziel finden werden. Herr Bruno hofft von der Ermattung des Prof. Hinrichs die Auflösung der Hegel'schen Philosophie, und seine eigene Erlösung von ihr.

In ihrem ersten Feldzug stürzt also die absolute Kritik die eigenen lang angebeteten Götter „Politik“ und „Philosophie“, indem sie dieselben für Götzen des Prof. Hinrichs erklärt.

Glorreicher erster Feldzug!

2) Zweiter Feldzug der absoluten Kritik.

a) Hinrichs No. II. Die „Kritik“ und „Feuerbach“. Verdammung der Philosophie.

Nach dem Ergebniß des ersten Feldzugs kann die absolute Kritik die „Philosophie“ als abgemacht betrachten, und gradezu als einen Bundesgenossen der „Masse“ bezeichnen. „Die Philosophen waren dazu prädestinirt, den Herzenswunsch der „Masse“ zu erfüllen.“ „Die Masse will“ nämlich „einfache Begriffe, um mit der Sache Nichts zu thun zu haben, Schiboleths, um mit Allem von vorn herein fertig zu sein, Redensarten, um mit ihnen die Kritik zu vernichten, und die „Philosophie“ erfüllt dieses Gelüste der Masse!“

Taumelnd von ihren Siegerthaten bricht die absolute Kritik in eine pythische Raserei gegen die Philosophie aus. Der verborgene Feuerkessel, dessen Dämpfe das siegestrunkene Haupt der absoluten Kritik zur Raserei begeistert, ist Feuerbachs „Philosophie der Zukunft“. Im Monat März hatte sie Feuerbachs Schrift gelesen. Die Frucht dieser Lektüre, zugleich das Kriterium des Ernstes, womit sie betrieben wurde, ist der Artikel No. II. gegen den Prof. Hinrichs.

Die absolute Kritik, die nie aus dem Käfig der Hegelschen Anschauungsweise herausgekommen ist, tobt hier gegen die Eisenstange und Wände des Gefängnisses. Der „einfache Begriff“, die Terminologie, die ganze Denkweise der Philosophie, ja alle Philosophie wird mit Abscheu zurückgestoßen. An ihre Stelle treten plötzlich „der wirkliche Reichthum der menschlichen Verhältnisse“, der

„ungeheure Inhalt der Geschichte", die Bedeutung des Menschen" ꝛc. „Das Geheimniß des Systems" wird für „aufgedeckt" erklärt.

Aber wer hat denn das Geheimniß des „Systems" aufgedeckt? Feuerbach. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet? Feuerbach. Wer hat, zwar nicht „die Bedeutung des Menschen" — als ob der Mensch noch eine andere Bedeutung habe, als die daß er Mensch ist! — aber doch „den Menschen" an die Stelle des alten Plunders, auch des „unendlichen Selbstbewußtseins" gesetzt? Feuerbach und nur Feuerbach. Er hat noch mehr gethan. Er hat dieselben Kategorien, womit die „Kritik" jetzt um sich wirft, den „wirklichen Reichthum der menschlichen Verhältnisse, den ungeheuern Inhalt der Geschichte, den Kampf der Geschichte, den Kampf der Masse mit dem Geiste" ꝛc. ꝛc. längst vernichtet.

Nachdem der Mensch einmal als das Wesen, als die Basis aller menschlichen Thätigkeit und Zustände erkannt ist, kann nur noch die „Kritik" neue Kategorien erfinden, und den Menschen selbst, wie sie es eben thut, wieder in eine Kategorie, und in das Prinzip einer ganzen Kategorienreihe verwandeln, womit sie allerdings den letzten Rettungsweg einschlägt, der der geängsteten und verfolgten theologischen Unmenschlichkeit noch übrig blieb. Die Geschichte thut nichts, sie „besitzt keinen ungeheuren Reichthum", sie „kämpft keine Kämpfe!" Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles thut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die „Geschichte" die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuar-

beiten, sondern sie ist **nichts**, als die Thätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen. Wenn die **absolute** Kritik sich nach **Feuerbach's** genialen Entwickelungen noch untersteht, uns den ganzen alten Kram in neuer Gestalt wieder herzustellen, und zwar in demselben Augenblick, wo sie auf ihn als „**massenhaften**" Kram losschimpft, wozu sie um so weniger ein Recht hat, als sie zur Auflösung der Philosophie nie einen Finger rührte, so reicht diese einzige Thatsache hin, um das „**Geheimniß**" **der** Kritik zu Tage zu fördern, um die kritische Naivität zu würdigen, womit sie dem Prof. Hinrichs, dessen **Ermattung** ihr schon einmal einen so großen Dienst erwiesen, sagen kann:

„**Den Schaden** tragen diejenigen, die keine Entwickelung durchgemacht haben, also **auch selbst wenn sie wollten sich nicht ändern können**, und wenn es hoch kommt, das **neue** Princip — doch nein! das Neue **kann nicht einmal zur Redensart** gemacht, es **können ihm nicht einzelne Wendungen entlehnt** werden."

Die absolute Kritik brüstet sich dem Prof. Hinrichs gegenüber mit der Auflösung „**des Geheimnisses der Fakultätswissenschaften**". Hat sie etwa das „Geheimniß" der Philosophie, der Jurisprudenz, der Politik, der Medizin, der Nationalökonomie u. s. w. aufgelöst? Keineswegs. Sie hat — man merke auf! — sie hat in der „guten Sache der Freiheit" gezeigt, daß Brodstudium und freie Wissenschaft, Lehrfreiheit und Fakultäts-Statute sich widersprechen.

Wäre „die absolute Kritik" ehrlich, sie hätte gestanden, woher ihre angebliche Erleuchtung über das „Geheimniß der Philosophie" herstammt, obwohl es wieder gut ist, daß sie

nicht, wie sie es andern Leuten gethan hat, dem Feuerbach solchen Unsinn, wie die mißverstandenen und entstellten Sätze, die sie ihm abborgte, in den Mund legt. Bezeichnend ist es übrigens für den theologischen Standpunkt der „absoluten Kritik", daß während jetzt die deutschen Philister den Feuerbach zu verstehen und seine Resultate sich anzueignen beginnen, sie dagegen außer Stande ist, einen einzigen Satz aus ihm richtig aufzufassen und geschickt zu benutzen.

Den wahren Fortschritt über ihre Thaten des ersten Feldzugs vollbringt die Kritik, wenn sie den Kampf „der Masse" mit dem „Geist" als „das Ziel" der ganzen bisherigen Geschichte „bestimmt", wenn sie „die „Masse" für „das reine Nichts" der „Erbärmlichkeit" erklärt, wenn sie geradezu die Masse die „Materie" nennt, und „den Geist" als das Wahre „der Materie" gegenüberstellt. Ist also die absolute Kritik nicht ächt christlich-germanisch? Nachdem der alte Gegensatz des Spiritualismus und Materialismus nach allen Seiten hin ausgekämpft und von Feuerbach ein für allemal überwunden ist, macht „die „Kritik" ihn wieder in der ekelhaftesten Form zum Grunddogma und läßt den „christlich-germanischen Geist siegen.

Als eine Entwickelung ihres im ersten Feldzug noch verstockten Geheimnisses ist es endlich zu betrachten, wenn sie hier den Gegensatz von Geist und Masse mit dem Gegensatz „der Kritik" und der Masse identificirt. Sie wird später dazu fortgehen, sich selbst mit „der Kritik" zu identificiren und sich damit als „den „Geist", als das absolute und Unendliche, die Masse dagegen als endlich, roh, brutal,

todt und unorganisch — denn das versteht „die Kritik“ unter Materie — hinzustellen. —

Welch ungeheurer Reichthum der Geschichte, der in dem Verhältniß der Menschheit zu Herrn Bauer sich erschöpft!

b) Die Judenfrage No. II. Kritische Entdeckungen über Socialismus, Jurisprudenz und Politik (Nationalität.)

Den massenhaften, materiellen Juden wird die christliche Lehre von der geistigen Freiheit, von der Freiheit in der Theorie gepredigt, jene spiritualistische Freiheit, die sich auch in den Ketten einbildet frei zu sein, die seelenvergnügt ist in „der Idee“, und von aller massenhaften Existenz nur genirt wird.

„So weit die Juden jetzt in der Theorie sind, so weit sind sie emancipirt, so weit sie frei sein wollen, so weit sind sie frei.“

Aus diesem Satze kann man sogleich die kritische Kluft ermessen, welche den massenhaften, profanen Communismus und Socialismus von dem absoluten Socialismus scheidet. Der erste Satz des profanen Socialismus verwirft die Emancipation in der bloßen Theorie als eine Illusion, und verlangt für die wirkliche Freiheit außer dem idealistischen „Willen“, noch sehr handgreifliche, sehr materielle Bedingungen. Wie tief steht „die Masse“ unter der heiligen Kritik, die Masse, welche materielle, praktische Umwälzungen für nöthig hält, selbst um die Zeit und die Mittel zu erobern, welche auch nur zur Beschäftigung mit „der Theorie“ erheischt werden!

Springen wir für einen Augenblick aus dem rein geistigen Socialismus in die Politik!

Herr Riesser behauptet gegen B. Bauer: sein Staat (sc. der kritische Staat) müsse „Juden" und „Christen" ausschließen. Herr Riesser befindet sich im Rechte. Da Herr Bauer die politische Emancipation mit der menschlichen Emancipation verwechselt, da der Staat gegen widerstrebende Elemente, — Christenthum und Judenthum werden aber in der „Judenfrage" als hochverrätherische Elemente qualifizirt — nur durch gewaltsame Ausschließung der Personen, die sie vertreten, zu reagiren weiß, wie z. B. der Terrorismus die Accaparation durch das Köpfen der Accapareurs vernichten wollte, so mußte Herr Bauer Juden und Christen in seinem „kritischen Staat" aufhängen lassen. Wenn er die politische Emancipation mit der menschlichen verwechselte, so mußte er konsequenterweise auch die politischen Mittel der Emancipation mit den menschlichen Mitteln derselben verwechseln. Sobald man aber der absoluten Kritik den bestimmten Sinn ihrer Deduction ausspricht, erwiedert sie ganz dasselbe, was Schelling einst allen Gegnern erwiederte, die an die Stelle seiner Phrasen wirkliche Gedanken setzten: „Die Gegner der Kritik sind deßhalb ihre Gegner, weil sie dieselbe nicht nur nach ihrem dogmatischen Maaße nehmen, sondern selbst für dogmatisch halten, oder sie bekämpfen die Kritik, weil sie ihre dogmatischen Unterscheidungen, Definitionen und Ausflüchte nicht anerkennt".

Man verhält sich allerdings dogmatisch zu der absoluten Kritik, wie zu Herrn Schelling, wenn man be-

stimmten, wirklichen Sinn, Gedanken, Ansicht bei ihr voraussetzt. Aus Accomodation und um dem Herrn Riesser ihre Humanität zu beweisen, entschließt sich „die Kritik" indessen zu dogmatischen Unterscheidungen, Definitionen und namentlich zu „Ausflüchten".

So heißt es: „Hätte ich in jener Arbeit (der „Judenfrage") über die Kritik hinausgehen wollen oder dürfen, so hätte ich nicht vom Staat, sondern von „der „Gesellschaft" reden(!) müssen(!), die Niemanden ausschließt, sondern von der sich nur Diejenigen ausschließen, die an ihrer Entwickelung nicht theilnehmen wollen".

Die absolute Kritik macht hier eine dogmatische Unterscheidung zwischen dem, was sie hätte thun müssen, wenn sie nicht das Gegentheil gethan hätte, und dem, was sie wirklich gethan hat. Sie erklärt die Bornirtheit ihrer „Judenfrage" durch die „dogmatischen Ausflüchte" eines Wollens und Dürfens, die ihr „über die Kritik" hinauszugehn verboten. Wie? „Die Kritik" soll über die „Kritik" hinausgehen? Dieser ganz massenhafte Einfall entsteht der absoluten Kritik durch die dogmatische Nothwendigkeit, einerseits ihre Fassung der Judenfrage als absolut, als „die Kritik" behaupten, andrerseits die Möglichkeit einer weitergreifenden Fassung zugestehen zu müssen.

Das Geheimniß ihres „Nichtwollens" und „Nichtdürfens" wird sich später als das kritische Dogma enthüllen, wornach alle scheinbaren Beschränktheiten „der Kritik" nichts anderes, als nothwendige, dem Fassungsvermögen der Masse angemessene Accomodationen sind.

Sie wollte nicht! sie dürfte nicht über ihre bornirte Fassung der Judenfrage hinausgehen! Wenn sie aber

gewollt oder gedurft hätte, was hätte sie gethan? — Sie hätte eine dogmatische Definition gegeben. Sie hätte statt von dem „Staate", von „der Gesellschaft" geredet, also nicht das wirkliche Verhältniß des Judenthums zu der heutigen bürgerlichen Gesellschaft untersucht! Sie hätte die „Gesellschaft" im Unterschiede von „Staat" dogmatisch dahin definirt, daß, wenn der Staat ausschließt, von der Gesellschaft hingegen sich diejenigen ausschließen, die nicht an ihrer Entwickelung theilnehmen wollen!

Die Gesellschaft verfährt eben so exklusiv wie der Staat, nur in der höflicheren Form, daß sie dich nicht zur Thür hinauswirft, sondern dir es vielmehr in ihrer Gesellschaft so unbequem macht, daß du selbst zur Thüre freiwillig hinausgehst.

Der Staat verfährt im Grunde genommen nicht anders, denn er schließt Niemanden aus, der allen seinen Anforderungen und Geboten, der seiner Entwickelung genügt. In seiner Vollendung drückt er sogar die Augen zu, und erklärt wirkliche Gegensätze für unpolitische, ihn nicht genirende Gegensätze. Ueberdem hat die absolute Kritik selbst entwickelt, daß der Staat die Juden ausschließt, weil und insofern die Juden den Staat ausschließen, also sich selbst vom Staat ausschließen. Wenn nun diese Wechselbeziehung in der kritischen „Gesellschaft" eine galantere, scheinheiligere, heimtückischere Form erhält, so beweist dies nur die größere Heuchelei und unentwickeltere Bildung der „kritischen" „Gesellschaft".

Folgen wir der absoluten Kritik weiter in ihren „dogmatischen Unterscheidungen", „Definitionen" und namentlich in ihren „Ausflüchten".

So verlangt Herr Riesser vom Kritiker „er solle dasjenige, was dem Boden des Rechts angehört“ von dem „unterscheiden, was jenseits seines Gebietes liegt.“

Der Kritiker ist indignirt über die Inpertinenz dieser juristischen Forderung. „Bis jetzt“, erwiedert er, „haben aber Gemüth und Gewissen in das Recht eingegriffen, immer es ergänzt und wegen der Beschaffenheit, die in seiner dogmatischen Form“ — also nicht in seinem dogmatischen Wesen? — „begründet ist, immer ergänzen müssen.“

Der Kritiker vergißt nur, daß das Recht sich anderseits selbst sehr ausdrücklich von „Gemüth und Gewissen“ unterscheidet, daß diese Unterscheidung in dem einseitigen Wesen des Rechts, wie in seiner dogmatischen Form begründet ist, und sogar zu den Hauptdogmen des Rechts gehört, daß endlich die praktische Ausführung dieser Unterscheidung eben so sehr den Gipfel der Rechts-Entwickelung bildet, wie die Trennung der Religion von allem profanen Inhalt sie zur abstrakten, absoluten Religion macht. Daß „Gemüth und Gewissen“ in das Recht eingreifen, ist für den „Kritiker“ ein hinreichender Grund, um da, wo es sich vom Recht handelt, vom Gemüth und vom Gewissen, und da, wo es sich um die juristische Dogmatik handelt, von der theologischen Dogmatik zu handeln.

Durch die „Definitionen und Unterscheidungen der absoluten Kritik“ sind wir hinlänglich vorbereitet, ihre neuesten „Entdeckungen“ über „die Gesellschaft“ und „das Recht“ zu vernehmen.

„Diejenige Weltform, welche die Kritik vorbereitet und deren Gedanken sie sogar erst vorbereitet, ist keine

blos rechtliche, sondern" — der Leser sammle sich — „eine gesellschaftliche, von der wenigstens so viel" — so wenig? — „gesagt werden kann, daß wer zu ihrer Ausbildung nicht das Seinige beigetragen hat, nicht mit seinem Gewissen und Gemüth in ihr lebt, sich in ihr nicht zu Hause fühlen und an ihrer Geschichte nicht theilnehmen kann."

Die von der Kritik vorbereitete Weltform wird als eine nicht blos rechtliche, sondern gesellschaftliche bestimmt. Diese Bestimmung kann doppelt gedeutet werden. Entweder ist der citirte Satz zu deuten durch „nicht rechtlich, sondern gesellschaftlich", oder durch „nicht blos rechtlich, sondern auch gesellschaftlich". Betrachten wir seinen Gehalt nach beiden Lesarten, zunächst nach der ersteren. Die absolute Kritik hat weiter oben die vom „Staat" unterschiedene neue „Weltform" als „Gesellschaft" bestimmt. Sie bestimmt jetzt das Hauptwort „Gesellschaft" durch das Eigenschaftswort „gesellschaftlich". Empfing Herr Hinrichs im Gegensatz zu seinem „Politisch" dreimal das Wort „Gesellschaftlich", so empfängt Herr Riesser im Gegensatz zu seinem „Rechtlich" die gesellschaftliche Gesellschaft. Reducirten sich die kritischen Aufschlüsse an Herrn Hinrichs auf „Gesellschaftlich" + „Gesellschaftlich" + „Gesellschaftlich" = 3a, so geht die absolute Kritik in ihrem zweiten Feldzug von der Addition zur Multiplikation fort, und Herr Riesser wird auf die mit sich selbst multiplicirte Gesellschaft, die zweite Potenz des Gesellschaftlichen, die gesellschaftliche Gesellschaft = a^2, verwiesen. Es bleibt der absoluten Kritik nun noch übrig, um ihre Aufschlüsse über die Gesellschaft zu vervollständigen, in

die Brüche zu gehen, die Quadratwurzel aus der Gesellschaft zu ziehen, u. s. w.

Lesen wir dagegen nach der zweiten Glosse: „die nicht blos rechtliche, sondern auch gesellschaftliche“ Weltform, so ist diese Zwitter-Weltform keine andere als die heut zu Tag existirende Weltform, die Weltform der heutigen Gesellschaft. Daß die „Kritik“ das zukünftige Dasein der heut zu Tage existirenden Weltform in ihrem vorweltlichen Denken erst vorbereitet, ist ein großes, ein ehrwürdiges kritisches Mirakel. Wie es sich aber auch mit der „nicht blos rechtlichen, sondern gesellschaftlichen Gesellschaft“ verhalte, die Kritik kann einstweilen nicht mehr von ihr verrathen, als das „fabula docet“, die moralische Nutzanwendung. In dieser Gesellschaft wird sich „derjenige nicht zu Hause fühlen“, der mit seinem Gemüth und Gewissen nicht in ihr lebte. Schließlich wird Niemand in dieser Gesellschaft leben, als das „reine Gemüth“ und das „reine Gewissen“, nämlich „der Geist“, „die Kritik“ und die Ihrigen. Die Masse wird auf die eine oder die andere Weise von ihr ausgeschlossen sein, so daß die „massenhafte Gesellschaft außerhalb der „gesellschaftlichen Gesellschaft“ haust.

Mit einem Worte, diese Gesellschaft ist nichts Anderes, als der kritische Himmel, von welchem die wirkliche Welt als die unkritische Hölle ausgeschlossen ist. Die absolute Kritik bereitet diese verklärte Weltform des Gegensatzes von „Masse“ und „Geist“ in ihrem reinen Denken vor.

Von derselben kritischen Tiefe, wie diese Aufschlüsse über die „Gesellschaft“, sind die Aufschlüsse, die Herr Riesser über das Schicksal der Nationen erhält.

Die absolute Kritik gelangt von der Emancipationssucht der Juden, und von der Sucht der christlichen Staaten, sie in „ihrem Gouvernements-Schematismus einzurubriciren“ — als ob sie nicht längst schon in den christlichen Gouvernements-Schematismus einrubricirt wären! — zu Prophezeiungen über den Verfall der Nationalitäten. Man sieht, auf welchem complicirten Umweg die absolute Kritik bei der gegenwärtigen geschichtlichen Bewegung ankommt, nämlich auf dem Umwege der Theologie. Wie große Resultate sie auf diese Weise erhält, davon zeugt der lichtverbreitende Orakelspruch:

„Die Zukunft aller Nationalitäten — ist — eine — sehr — dunkle!“

Die Zukunft der Nationalitäten mag aber von wegen der Kritik so dunkel sein, als sie will. Das Eine, was Noth thut, ist klar: die Zukunft ist ihr Werk. „Das Schicksal“, ruft sie aus, „mag entscheiden wie es will; wir wissen jetzt, daß es unser Werk ist.“ Wie Gott seinem Werke, dem Menschen, so läßt die Kritik ihrem Werke, dem Schicksal, seinen Eigenwillen. Die Kritik, deren Werk das Schicksal ist, ist allmächtig wie Gott. Sogar der „Widerstand“, den sie außer sich „findet“, ist ihr eignes Werk. „Die Kritik macht ihre Gegner“. Die „massenhafte Empörung“ gegen sie ist daher nur für „die Masse“ selbst „gefahrdrohend.“

Ist aber die Kritik wie Gott allmächtig, so ist sie auch allweise wie Gott, und versteht es, ihre Allmacht mit der Freiheit, dem Willen und der Naturbestimmung der menschlichen Individuen zu vereinigen.

„Sie wäre nicht die epochenmachende Kraft, wenn sie nicht diese Wirkung hätte, daß sie aus Jedem das macht, was er sein will, und Jedem unwiderruflich den Standpunkt anweist, der seiner Natur und seinem Wollen entspricht."

Leibnitz könnte auf keine glücklichere Weise die prästabilirte Harmonie der göttlichen Allmacht mit der menschlichen Freiheit und Naturbestimmung herstellen.

Wenn „die Kritik" gegen die Psychologie dadurch zu verstoßen scheint, daß sie den Willen, etwas zu sein, nicht von der Fähigkeit, etwas zu sein, unterscheidet, so muß man bedenken, daß sie entscheidende Gründe besitzt, diese „Unterscheidung" für „dogmatisch" zu erklären.

Stärken wir uns zum dritten Feldzug! Rufen wir uns noch einmal in das Gedächtniß, daß „die Kritik ihren Gegner macht!" Wie könnte sie aber ihren Gegner — die „Phrase" — machen, wenn sie nicht Phrasen machte?

3) Dritter Feldzug der absoluten Kritik.

a) Selbstapologie der absoluten Kritik. Ihre „politische" Vergangenheit.

Die absolute Kritik beginnt ihren dritten Feldzug gegen die „Masse" mit der Frage:

„Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?"

In demselben Heft der Literaturzeitung finden wir die Belehrung:

„Daß die Kritik nichts will, als die Dinge kennen lernen."

Die Kritik hätte hiernach alle Dinge zum Gegenstande. Die Frage nach einem aparten, eigends für die Kritik be-

stimmten Gegenstand, wäre sinnlos. Der Widerspruch löst sich einfach, wenn man bedenkt, daß alle Dinge in kritische Dinge, und alle kritischen Dinge in die Masse, als den „Gegenstand" der absoluten Kritik, „zusammenfallen."

Zunächst schildert Herr Bruno sein unendliches Erbarmen mit der „Masse". Er macht „die Kluft, die ihn von der Menge scheidet, zum Gegenstand eines „anhaltenden Studiums". Er will „die Bedeutung dieser Kluft für die Zukunft kennen lernen" (eben dies ist das obenerwähnte Kennenlernen „aller" Dinge) und zugleich „sie aufheben". Er kennt also in Wahrheit schon die Bedeutung jener Kluft. Sie besteht eben darin, von ihm aufgehoben zu werden.

Weil nun Jeder sich selbst der Nächste ist, beschäftigt sich die „Kritik" zunächst damit, ihre eigene Massenhaftigkeit aufzuheben, gleich den christlichen Asceten, die den Feldzug des Geistes gegen das Fleisch mit der Abtödtung ihres eigenen Fleisches beginnen. Das „Fleisch" der absoluten Kritik ist ihre wirklich massenhafte — 20—30 Bände belaufende — literarische Vergangenheit. Herr Bauer muß daher die literarische Lebensgeschichte der „Kritik" — die genau mit seiner eigenen literarischen Lebensgeschichte zusammenfällt — von ihrem massenhaften Schein befreien, nachträglich verbessern und erläutern, und durch diesen apologetischen Commentar „ihre früheren Arbeiten sicher stellen."

Er beginnt damit, den Irrthum der Masse, die bis zum Untergang der deutschen Jahrbücher und der Rheinischen Zeitung Herrn Bauer für einen der Ihrigen hielt, aus einem doppelten Grunde zu erklären. Einmal

beging man das Unrecht, daß man die literarische Bewegung nicht „rein als literarische" auffaßte. In demselben Moment beging man das umgekehrte Unrecht, die literarische Bewegung als „eine bloß" oder „rein" literarische Bewegung aufzufassen. Daß die „Masse" jedenfalls im Unrecht war, schon darum, weil sie zwei sich wechselseitig ausschließende Irrthümer in demselben Augenblicke beging, unterliegt keinem Zweifel.

Bei dieser Gelegenheit ruft die absolute Kritik denen, welche die „deutsche Nation" als eine „Literatin" bespöttelt haben, zu:

„Nennt auch die einzige geschichtliche Epoche, die nicht von der „Feder" gebieterisch vorgezeichnet war, und ihre Erschütterung nicht mit einem Federstrich beschließen lassen mußte."

Herr Bruno trennt in seiner kritischen Naivität „die Feder" vom schreibenden Subjekt, und das schreibende Subjekt als „abstrakter Schreiber" von dem lebendigen geschichtlichen Menschen, welcher schrieb. Auf diese Weise vermag er sich über die wunderthätige Kraft der „Feder" zu exaltiren. Er konnte eben so gut verlangen, man solle ihm eine geschichtliche Bewegung nennen, die nicht vom „Federvieh" und der „Gänsemagd" vorgezeichnet war.

Späterhin werden wir von demselben Herrn Bruno erfahren, daß bisher noch nicht eine, nicht eine einzige geschichtliche Epoche anerkannt ist. Wie sollte die „Feder", welche bisher „keine einzige" geschichtliche Epoche nachzuzeichnen wußte, im Stande gewesen sein, sie alle vorzuzeichnen?

Herr Bruno beweist nichts desto weniger die Richtigkeit seiner Ansicht durch die That, indem er selbst seine eigene „Vergangenheit“ mit apologetischen „Federstrichen“ sich „vorzeichnet“.

Die Kritik, welche nach allen Seiten hin nicht nur in die allgemeine Bornirtheit der Welt, der Zeitepoche, sondern in ganz aparte, persönliche Bornirtheiten verwickelt war, welche nichts desto weniger seit Menschengedenken in allen ihren Werken „absolute, vollendete, reine“ Kritik zu sein betheuerte, hatte sich nur den Vorurtheilen und dem Fassungsvermögen der Masse accommodirt, wie Gott in seinen Offenbarungen an die Menschen zu thun pflegt. „Es mußte,“ berichtet die absolute Kritik, „zum Bruch der Theorien mit ihrem scheinbar Verbündeten kommen“.

Weil aber die Kritik — die hier zur Abwechslung einmal die Theorie heißt — zu nichts kommt, vielmehr Alles von ihr kommt, weil sie nicht innerhalb, sondern außerhalb der Welt sich entwickelt, und in ihrem göttlichen, sich stets gleichbleibenden Bewußtsein Alles vorherbestimmt hat, so war auch der Bruch mit ihrem ehemaligen Verbündeten nur dem Schein nach, nur für Andere, nicht an sich, nicht für sie selbst eine „neue Wendung.“

„Diese Wendung war aber nicht einmal „eigentlich“ neu. „Die Theorie hatte beständig an der Kritik ihrer selbst gearbeitet“ — (man weiß, wie auf sie losgearbeitet worden ist, um sie zur Kritik ihrer selbst zu treiben) — „sie hatte der Masse nie geschmeichelt“ (desto mehr sich selbst), „sie hatte sich immer davor gehütet, sich in die Voraussetzungen ihres Gegners zu verstricken.“

Der christliche Theologe muß behutsam auftreten. (Entdecktes Christenthum von Bruno Bauer, p. 99). Und wie kam es, daß die „behutsame“ Kritik sich dennoch verstrickte und nicht schon damals deutlich und vernehmbar ihre „eigentliche“ Meinung aussprach? Warum redete sie nicht frisch von der Leber weg? Warum ließ sie den Wahn der Geschwisterschaft mit der Masse bestehen?

Warum hast du mir das gethan? sagte Pharao zu Abraham, als er ihm sein Weib Sara zurückgab. Warum sprachest du denn, sie sei deine Schwester? (Entdeckt. Christ. von B. B. p. 100.)

Weg mit der Vernunft und Sprache! sagt der Theologe; dann wäre ja Abraham ein Lügner! Die Offenbarung wäre dann tödtlich beleidigt! (l. c.)

Weg mit der Vernunft und Sprache! sagt der Kritiker: wäre Herr Bauer *wirklich* und nicht nur zum Schein mit der Masse verstrickt gewesen, dann wäre ja die absolute Kritik in ihren Offenbarungen nicht absolut, also tödtlich beleidigt!

„Man hatte“, fährt die absolute Kritik fort, „ihr (der absoluten Kritik) Bemühen *nur nicht gemerkt*, und es gab *außerdem* ein Stadium der Kritik, wo sie *gezwungen* war, sich auf die Voraussetzungen ihres Gegners *aufrichtig* einzulassen und sie für einen Augenblick ernst zu nehmen, kurz, wo sie *noch nicht vollständig* die Fähigkeit hatte, der Masse die Ueberzeugung zu nehmen, daß sie mit ihr eine Sache und ein Interesse habe.“

Man hatte das Bemühen *der* „Kritik“ nur nicht bemerkt; also lag die Schuld auf Seite der Masse. Andrerseits gesteht die Kritik, daß man ihr Bemühen nicht merken

konnte, weil sie selbst noch nicht die „*Fähigkeit*" besaß, es *bemerkbar* zu *machen*. Also *scheint* die Schuld auf Seite der Kritik.

Bewahre Gott! *Die* Kritik war „gezwungen" — es wurde ihr eine Gewalt angethan — „sich auf die Voraussetzung ihres Gegners aufrichtig einzulassen und sie für einen Augenblick „ernst zu nehmen". Eine schöne Aufrichtigkeit, eine recht theologische Aufrichtigkeit, welcher es nicht wirklicher Ernst mit einer Sache ist, sondern welche sie nur „*für einen Augenblick* ernst *nimmt*", welche sich immer, also *jeden Augenblick* davor gehütet hat, sich in die Voraussetzungen ihres Gegners zu verstricken, — und dennoch „für *einen Augenblick*" auf dieselben Voraussetzungen „aufrichtig" eingeht. Die „Aufrichtigkeit" wird noch vergrößert im Nachsatze. In demselben Augenblicke, wo die Kritik „aufrichtig auf die Voraussetzungen der Masse einging, war es *auch*", wo sie „noch nicht vollständig die *Fähigkeit* hatte", die Illusion über die Einheit *ihrer* Sache und der *massenhaften* Sache zu zerstören. Sie hatte *noch nicht* die *Fähigkeit*, aber sie hatte schon den *Willen* und den *Gedanken*. Sie *konnte* noch nicht *äußerlich* mit der Masse brechen, aber der Bruch war schon in *ihrem Innern*, in ihrem *Gemüthe* vollzogen, vollzogen in demselben Moment, wo sie *aufrichtig* mit der Masse sympathisirte!

Die Kritik, in ihrer Verwickelung mit den Vorurtheilen der Masse, war nicht *wirklich* in *dieselben* verwickelt; sie war vielmehr *eigentlich* frei von ihrer eignen Beschränktheit, und besaß nur „*noch nicht vollständig*" die „Fähigkeit", dies der Masse kund zu thun. Die ganze

Beschränktheit „der Kritik" war also purer Schein, ein Schein, der ohne die Beschränktheit der Masse überflüssig und also gar nicht vorhanden gewesen wäre. Die Schuld liegt also wieder auf den Schultern der Masse.

In so fern dieser Schein indessen durch „die Unfähigkeit", durch die „Impotenz" der Kritik, sich auszusprechen, unterstützt wurde, war die Kritik selbst unvollkommen. Sie gesteht dies in der ihr eigenthümlichen, eben so aufrichtigen als apologetischen Weise. „Trotzdem, daß sie (die Kritik) den Liberalismus selbst einer auflösenden Kritik unterwarf, durfte man sie noch für eine besondere Art desselben, vielmehr für seine extreme Durchführung halten; trotzdem, daß ihre wahren und entscheidenden Entwickelungen über die Politik hinausgingen, mußte sie doch noch dem Schein verfallen, daß sie politisire, und dieser unvollkommene Schein hatte ihr die meisten ihrer oben bezeichneten Freunde gewonnen."

Die Kritik hatte ihre Freunde durch den unvollkommnen Schein, als politisire sie, gewonnen. Hätte sie vollkommen zu politisiren geschienen, so hätte sie die politischen Freunde unfehlbar verloren. In ihrer apologetischen Angst, sich von aller Sünde loszuwaschen, klagt sie den falschen Schein an, ein unvollkommner und kein vollkommner falscher Schein gewesen zu sein. Einen Schein für den andern, kann sich „die Kritik" damit vertrösten, daß, wenn sie den „vollkommnen Schein" besaß, politisiren zu wollen, sie dagegen auch nicht einmal den „unvollkommnen Schein" besitzt, irgendwo und irgendwann die Politik aufgelöst zu haben.

Die absolute Kritik, nicht vollständig befriedigt von dem „unvollkommnen Schein", fragt sich noch einmal: „Wie kam es, daß die Kritik damals in die „massenhaften, politischen" Interessen hineingezogen wurde, daß sie — sogar! — politisiren! — mußte!"

Dem Theologen Bauer versteht es sich ganz von selbst, daß die Kritik unendlich lang spekulative Theologie treiben mußte, denn er, die „Kritik", ist ja Theologe ex professo. Aber politisiren? Das muß durch ganz besondere, politische, persönliche Umstände motivirt sein!

Warum mußte also die „Kritik" sogar politisiren? „Sie war angeklagt — damit ist die Frage beantwortet". Wenigstens ist damit das „Geheimniß" der „Bauer'schen Politik" enthüllt, und man wird den Schein, der in der „guten Sache der Freiheit und meiner eignen Sache, von Bruno Bauer", an die massenhafte „Sache der Freiheit" die „eigne Sache" durch ein „und" anschließt, wenigstens nicht unpolitisch nennen. Wenn aber die Kritik ihre „eigne Sache" nicht im Interesse der Politik, sondern die Politik im Interesse ihrer eignen Sache betrieb, so muß zugegeben werden, daß nicht die Kritik von der Politik, sondern vielmehr die Politik von der Kritik angeführt wurde.

Bruno Bauer also sollte von seinem theologischen Lehrstuhl entfernt werden: er war angeklagt; die „Kritik" mußte politisiren, d. h. „ihren" d. h. Bruno Bauer's Proceß führen. Herr Bauer führte nicht den Proceß der Kritik, die „Kritik" führte den Proceß des Herrn Bauer. Warum mußte „die Kritik" ihren Proceß führen?

„Um sich zu verantworten!“ Wohl auch; allein die „Kritik“ ist weit entfernt, sich auf einen so persönlichen, profanen Grund zu beschränken. Wohl auch; aber nicht allein deßwegen, „sondern hauptsächlich, um die Widersprüche ihrer Gegner zu entwickeln“, und, konnte die Kritik hinzufügen, um überdem alte Aufsätze gegen verschiedene Theologen — siehe u. a. die weitläufige Zänkerei mit Plank, diese Familienangelegenheit zwischen der Theologie - Bauer und der Theologie - Strauß, — in ein Buch binden zu lassen.

Nachdem die absolute Kritik durch das Geständniß über das wahre Interesse ihrer „Politik“ ihr Herz erleichtert hat, kaut sie abermals, bei der Erinnerung an ihren „Proceß“, den alten Hegel'schen, (siehe in d. Phänomenologie den Kampf der Aufklärung und des Glaubens, siehe die ganze Phänomenologie) in der „guten Sache der Freiheit“ schon weitläufig wiedergekauten Kohl wieder, daß „das Alte, welches sich dem Neuen widersetzt, nicht mehr wirklich das Alte ist.“ Die kritische Kritik ist ein wiederkäuendes Thier. Einige abgefallene Hegel'schen Brocken, wie der oben erwähnte Satz vom „Alten“ und „Neuen“, oder auch wie „die Entwicklung des Extrems aus seinem gegentheiligen Extrem“ u. dg. werden unaufhörlich aufgewärmt, ohne daß sie jemals auch nur das Bedürfniß empfände, sich mit der „spekulativen Dialektik“ anders als durch die Ermattung des Prof. Hinrichs auseinander zu setzen. Dagegen geht sie aber beständig „kritisch“ über Hegel hinaus, indem sie ihn wiederholt, zum Beispiel:

„Indem die Kritik auftritt und der Forschung eine neue Form, d. h. die Form giebt, die sich nicht mehr zu einer äußern Begränzung umwandeln läßt“ rc.

Wenn ich etwas umwandle, mache ich es zu einem wesentlich Andern. Da eine jede Form nun auch eine „äußere Begränzung" ist, so „läßt" sich keine Form in eine „äußere Begränzung" umwandeln, so wenig als sich ein Apfel in einen Apfel „umwandeln" läßt. Die Form allerdings, welche „die Kritik" der Forschung giebt, läßt sich aus einem andern Grunde in keine „äußere Begränzung" umwandeln. Ueber jede „äußere Begränzung hinaus, ist sie ein Verschwimmen im aschgrauen, dunkelblauen Dunst des Unsinns.

„Er (der Kampf des Alten und Neuen) wäre aber auch da" (nämlich im Augenblicke, wo die Kritik der Forschung „die neue Form giebt") — „nicht einmal möglich, wenn das Alte die Frage nach der Verträglichkeit.... oder Unverträglichkeit theoretisch behandelte." Warum behandelt das Alte diese Frage nun nicht theoretisch? Weil „dies ihm aber im Anfang am wenigsten möglich ist, da es im Augenblick der Ueberraschung", d. h. im Anfang, „weder sich noch das Neue kennt", d. h. weder sich noch das Neue theoretisch behandelt. Nicht einmal möglich, wenn die „Unmöglichkeit" leider nicht unmöglich wäre!

Wenn der „Kritiker" der theologischen Fakultät weiter „gesteht, daß er absichtlich gefehlt, mit freiem Vorbedacht und nach reiflicher Ueberlegung den Irrthum begangen" — alles, was die Kritik erlebt, erfahren, gethan hat, wandelt sich ihr in ein freies, reines, beabsichtigtes Produkt ihrer Reflexion um, — so hat dies Geständniß des Kritikers nur einen „unvollkommnen Schein" von Wahrheit. Da die „Kritik der Synoptiker" durch und durch auf theologischem Grund und Boden steht, da sie durchaus theolo-

gische Kritik ist, so konnte Herr Bauer, der Privatdocent der Theologie, sie schreiben und lehren, „ohne Fehl und Irrthum“ zu begehen. Der Fehler und der Irrthum waren vielmehr auf Seite der theologischen Fakultäten, welche nicht einsahen, wie streng Herr Bauer sein Versprechen gehalten hatte, sein in der „Krit. d. Synopt.“ B. I. Vorrede, p. XXIII. gegebenes Versprechen. „Wenn die *Negation* auch in diesem ersten Bande noch zu kühn und weitgreifend erscheinen möchte, so erinnern wir daran, daß das wahrhaft *Positive* erst dann geboren werden kann, wenn die Negation ernstlich und allgemein war .... Am *Ende* wird sich zeigen, daß erst die verzehrendste Kritik der Welt die schöpferische *Kraft Jesu* und seines *Princips* lehren wird.“ Herr Bauer trennt absichtlich den Herrn „Jesum“ und sein „Princip“, um den *positiven* Sinn seines Versprechens über jeden Schein der Zweideutigkeit zu erheben. Und Herr Bauer hat wirklich die „*schöpferische*“ Kraft des Herrn Jesus und seines Princips so augenfällig gelehrt, daß sein „*unendliches Selbstbewußtsein*“ und der „*Geist*“ nichts anderes als christliche *Geschöpfe* sind.

So sehr der Streit der kritischen Kritik mit der theologischen Fakultät zu Bonn ihre damalige „Politik“ erklärt, warum fuhr sie fort, nach der Entscheidung dieses Streits zu politisiren? Man höre:

„An diesem Punkte hätte „die Kritik“ entweder *stehen bleiben*, oder sogleich *weiter vorschreiten*, das politische Wesen untersuchen und als ihren Gegner darstellen *sollen*. — Wenn es mir möglich gewesen wäre, daß sie im damaligen Kampfe hätte stehen bleiben können, und wenn es mir auf der *andern* Seite nicht ein gar zu strenges

geschichtliches Gesetz wäre, daß ein Princip, indem es sich mit seinem Gegensatze zum erstenmal mißt, sich von ihm herabdrücken lassen . . . muß."

Köstliche apologetische Phrase! „Die Kritik hätte stehn bleiben *sollen*", wenn es mir möglich gewesen wäre . . . „stehn bleiben zu können"! Wer „*soll*" stehen bleiben? Und wer hätte sollen, was nicht „möglich gewesen wäre . . . zu können"? Andrerseits! Die Kritik hätte vorschreiten sollen, „wenn es *nur* auf der andern Seite *nicht* ein *gar* zu strenges, geschichtliches Gesetz wäre ꝛc." Die geschichtlichen Gesetze sind gegen die absolute Kritik auch „*gar zu streng!*" Ständen sie *nur nicht* auf einer *andern* Seite als die kritische Kritik, wie glänzend würde sie weiter vorschreiten! Aber à la guerre comme à la guerre! In der Geschichte muß sie eine traurige „Geschichte" aus sich machen lassen!

„Wenn die Kritik (immer Herr Bauer) . . . mußte, so wird man doch *zugleich zugeben*, daß sie sich immer *unsicher* fühlte, wenn sie sich auf Forderungen dieser (politischen) Art einließ, und daß sie durch diese Forderungen mit ihren *wahren Elementen* in einen Widerspruch trat, der in jenem *Elemente bereits* seine *Auflösung* gefunden hatte."

Die Kritik war durch die allzustrengen Gesetze der Geschichte zu politischen Schwächen gezwungen worden, aber — fleht sie — man wird *doch zugleich zugeben*, daß sie, wenn auch nicht wirklich, doch *an sich* über jene Schwächen erhaben war. Einmal hatte sie dieselben „*im Gefühl*" überwunden, denn „sie fühlte sich immer unsicher in ihren Forderungen", es war ihr in der Politik *übel* zu Muthe, sie wußte nicht, wie ihr war. Noch mehr! Sie trat mit

ihrem wahren Elemente in Widerspruch. Endlich das Allergrößeste! Der Widerspruch, in den sie mit ihren wahren Elementen trat, fand seine Auflösung nicht im Lauf ihrer Entwicklung, sondern „hatte" vielmehr „bereits" in ihren, unabhängig von dem Widerspruch existirenden, wahren Elementen seine Auflösung gefunden! Diese kritischen Elemente dürfen von sich rühmen: ehe denn Abraham war, waren wir. Ehe die Entwicklung den Gegensatz zu uns erzeugte, lag der ungeborne in unserem chaotischen Schoos aufgelöst, gestorben, verdorben. Da nun in den wahren Elementen der Kritik ihr Widerspruch gegen ihre wahren Elemente „bereits seine Auflösung gefunden hatte", da aber ein aufgelöster Widerspruch kein Widerspruch ist, befand sie sich also, genau zu reden, in keinem Widerspruch mit ihren wahren Elementen, in keinem Widerspruch mit sich selbst, und — der allgemeine Zweck der Selbstapologie wäre erreicht.

Die Selbstapologie der absoluten Kritik verfügt über ein ganzes apologetisches Wörterbuch: „nicht einmal eigentlich", „nur nicht gemerkt", „es gab außerdem", „noch nicht vollständig", „trotzdem — dennoch", „nicht nur — sondern hauptsächlich", „eben so sehr eigentlich erst", „die Kritik hätte sollen, wenn es mir möglich gewesen wäre und wenn es auf der andern Seite . . . .", „wenn . . . . so wird man doch zugleich zugeben", „war es nun nicht natürlich, war es nicht unvermeidlich ꝛc." „auch nicht."

Vor nicht gar zu langer Zeit äußerte sich die absolute Kritik über ähnliche apologetische Wendungen, wie folgt:

„Obgleich" und „dennoch", „zwar" und „aber", ein himmlisches Nein und ein irdisches Ja, sind die Grundsäulen

der neueren Theologie, die Stelzen, auf denen sie einherschreitet, der Kunstgriff, auf den sich ihre ganze Weisheit beschränkt, die Wendung, die in allen ihren Wendungen wiederkehrt, ihr A und O." (Entdeckt. Christ. p. 162.)

b) Die Judenfrage No. III.

Die „absolute Kritik" bleibt nicht dabei stehen, ihre eigenthümliche Allmacht, die „das Alte eben so sehr eigentlich erst schafft, wie das Neue," durch ihre Selbstbiographie zu beweisen. Sie bleibt nicht dabei stehen, die Apologie ihrer Vergangenheit höchst selbst zu schreiben. An dritte Personen, an die übrige profane Welt stellt sie jetzt die absolute „Aufgabe", die „Aufgabe auf die es vielmehr nun ankommt", nämlich die Apologie der Bauer'schen Thaten und „Werke."

Die deutsch-französischen Jahrbücher brachten eine Kritik von Herrn Bauers Judenfrage. Sein Grundirrthum, die Verwechselung der „politischen" mit der „menschlichen Emancipation" wurde aufgedeckt. Die alte Judenfrage wurde zwar nicht erst in ihre „richtige Stellung" gebracht, sondern die „Judenfrage" wurde in der Stellung behandelt und gelöst, welche die neuere Entwickelung den alten Zeitfragen gegeben hat, und wodurch letztere eben aus „Fragen" der Vergangenheit zu „Fragen" der Gegenwart geworden sind.

Im dritten Feldzug der absoluten Kritik soll, wie es scheint, den deutsch-franz. Jahrb. replicirt werden. Zunächst gesteht die absolute Kritik: „In der Judenfrage wurde dasselbe „Versehn" begangen, das menschliche und das politische Wesen identificirt."

Die Kritik bemerkt, daß:

„es zu spät sein würde, wenn man der Kritik wegen der Stellung, die sie vor zwei Jahren noch zum Theil einnahm, einen Vorwurf machen wollte.“ „Es kommt vielmehr darauf an, die Erklärung davon zu geben, daß die Kritik sogar .... politisiren mußte!“

„Vor zwei Jahren“? Zählen wir nach der absoluten Zeitrechnung, nach der Geburt des kritischen Weltheilands, der Bauer'schen Literaturzeitung! Der kritische Welterlöser wurde geboren Anno 1843. In demselben Jahre erblickte die zweite, vermehrte Ausgabe der „Judenfrage“ das Licht der Welt. Die „kritische“ Behandlung der „Judenfrage“ in den 21 Bogen aus der Schweiz, erschien noch später, in demselben Jahre 1843, alten Styls. Nach dem Untergang der „Deutschen Jahrbücher“ und der „Rheinischen Zeitung“ in demselben bedeutungsvollen Jahre 1843 alten Styls oder Jahr I der kritischen Zeitrechnung, erschien Herrn Bauers fantastisch-politische Schrift „Staat, Religion und Parthei“, welche genau seine alten Irrthümer über das „politische Wesen“ wiederholt. Der Apologet ist gezwungen, die Chronologie zu verfälschen.

Die „Erklärung“, warum Herr Bauer „sogar“ politisiren „mußte“, gewährt nur unter gewissen Bedingungen ein allgemeines Interesse. Setzt man nämlich die Unfehlbarkeit, Reinheit und Absolutheit der kritischen Kritik als Grunddogma voraus, so verwandeln sich allerdings die Thatsachen, welche diesem Dogma widersprechen, in eben so schwierige, denkwürdige, geheimnißvolle Räthsel, als es die scheinbar ungöttlichen Handlungen Gottes für den Theologen sind.

Betrachtet man dagegen „den Kritiker“ als ein endliches Individuum, trennt man ihn nicht von der Schranke seiner Zeit, so ist man der Antwort, warum er sogar innerhalb der Welt sich entwickeln mußte, überhoben, weil die Frage selbst nicht existirt.

Beharrt indessen die absolute Kritik auf ihrer Forderung, so erbietet man sich ein scholastisches Traktätlein zu liefern, welches folgende Zeitfragen behandeln soll:

„Warum die Empfängniß der Jungfrau Maria durch den heiligen Geist, grade von Herrn Bruno Bauer bewiesen werden mußte?“ „Warum Herr Bauer beweisen mußte, daß der Engel, der dem Abraham erschien, eine wirkliche Emanation Gottes war, eine Emanation, der indessen noch die zur Verdauung von Speisen nothwendige Consistenz abging?“ „Warum Herr Bauer die Apologie des preußischen Königshauses liefern, und den preußischen Staat zum absoluten Staat erheben mußte?“ „Warum Herr Bauer in der „Kritik der Synoptiker“ das „unendliche Selbstbewußtsein“ an die Stelle des Menschen setzen mußte?“ „Warum Herr Bauer in seinem entdeckten Christenthum die christliche Creationstheorie in Hegelscher Form wiederholen mußte?“ „Warum Herr Bauer die „Erklärung“ des Wunders, daß er irren mußte, von sich und Andern verlangen mußte?“

Bis zum Nachweis dieser eben so „kritischen“ als „absoluten“ Nothwendigkeiten, lauschen wir noch einstweilen den apologetischen Ausflüchten der „Kritik“.

„Die Judenfrage . . . mußte . . . erst in ihre richtige Stellung gebracht werden, als eine religiöse und eine theologische und als eine politische Frage“. „Als die

Behandlung und Lösung beider Fragen ist die „Kritik" weder religiös, noch politisch."

In den deutsch-franz. Jahrbüchern wird nämlich die Bauersche Behandlung der „Judenfrage" für eine wirklich theologische und phantastisch-politische erklärt.

Zunächst in Bezug auf den „Vorwurf" ihrer theologischen Beschränktheit, antwortet die „Kritik":

„Die Judenfrage ist eine religiöse. Die Aufklärung glaubte sie zu lösen, indem sie den religiösen Gegensatz als einen gleichgültigen bezeichnete, oder sogar läugnete. Die Kritik mußte ihn dagegen in seiner Reinheit darstellen."

Bei der politischen Parthie der Judenfrage angekommen, werden wir sehn, wie der Theologe, Herr Bauer, auch in der Politik nicht mit der Politik, sondern mit der Theologie beschäftigt ist.

Wurde aber in den deutsch-franz. Jahrb. seine Behandlung der Judenfrage als eine „rein religiöse" angegriffen, so handelt es sich speziell um seinen Aufsatz in dem 2ten Bogen:

„Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden".

Dieser Aufsatz hat mit der alten „Aufklärung nichts zu schaffen. Er enthält die positive Ansicht des Herrn Bauer über die Emancipationsfähigkeit der heutigen Juden, also über die Möglichkeit ihrer Emancipation.

„Die Kritik" sagt: „Die Judenfrage ist eine religiöse Frage."

Es fragt sich eben, was eine religiöse Frage ist und namentlich, was sie heut zu Tage ist? —

Der Theologe wird nach dem Schein urtheilen, und in einer religiösen Frage eine religiöse Frage erblicken. Aber „die Kritik“ erinnere sich ihrer Erklärung gegen Prof. Hinrichs, daß die politischen Interessen der Gegenwart eine gesellschaftliche Bedeutung haben: von politischen Interessen sei „nicht mehr die Rede.“

Mit demselben Rechte sagten ihr die deutsch-franz. Jahrbücher: Die religiösen Tagesfragen haben heut zu Tage eine gesellschaftliche Bedeutung. Von religiösen Interessen als solchen ist nicht mehr die Rede. Nur noch der Theologe kann glauben, daß es sich um die Religion als Religion handle. Allerdings begingen die ꝛc. Jahrbücher das Unrecht, nicht bei dem Worte: „gesellschaftlich“ stehen zu bleiben. Die wirkliche Stellung des Judenthums in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft wurde charakterisirt. Nachdem das Judenthum aus der religiösen Vermummung losgeschält und in seinen empirischen, weltlichen, praktischen Kern aufgelöst war, konnte die praktische, wirklich gesellschaftliche Weise, in welcher nun dieser Kern aufzulösen ist, angedeutet werden. Herr Bauer beruhigt sich dabei, daß „eine religiöse Frage“ eine „religiöse Frage“ ist.

Es wurde keineswegs, wie Herr Bauer den Schein vormacht, geläugnet, daß die Judenfrage auch eine religiöse Frage ist. Es wurde vielmehr gezeigt: Herr Bauer begreift nur das religiöse Wesen des Judenthums, nicht aber die weltliche, reale Grundlage dieses religiösen Wesens. Er bekämpft das religiöse Bewußtsein als ein selbständiges Wesen. Herr Bauer erklärt daher die wirklichen Juden aus der jüdischen Religion, statt

das Geheimniß der jüdischen Religion aus den wirklichen Juden zu erklären. Herr Bauer versteht den Juden also nur, in so weit er unmittelbarer Gegenstand der Theologie, oder Theologe ist.

Herr Bauer ahnt daher nicht, daß das wirkliche, weltliche Judenthum, und darum auch das religiöse Judenthum fortwährend von dem heutigen bürgerlichen Leben erzeugt wird und im Geldsystem seine letzte Ausbildung erhält. Er konnte dies nicht ahnen, weil er das Judenthum nicht als Glied der wirklichen Welt, sondern nur als Glied seiner Welt, der Theologie, kannte, weil er als ein frommer und Gottergebener Mann nicht im thätigen Werkeltagsjuden, sondern im scheinheiligen Sabbathjuden den wirklichen Juden erblickte. Für Herrn Bauer, als christgläubigen Theologen, mußte die weltgeschichtliche Bedeutung des Judenthums von der Geburtsstunde des Christenthums an aufhören. Die alte orthodoxe Ansicht, daß es sich trotz der Geschichte erhalten habe, mußte daher von ihm wiederholt werden, und der alte theologische Aberglaube, daß das Judenthum nur existire als Bestätigung des göttlichen Fluchs, als sinnfälliger Beweis der christlichen Offenbarung, mußte bei ihm in der kritisch-theologischen Form wiederkehren, daß es nur existire und existirt habe als roher religiöser Zweifel an der überweltlichen Abkunft des Christenthums, d. h. als sinnfälliger Beweis wider die christliche Offenbarung.

Man bewies dagegen, daß das Judenthum durch die Geschichte, in und mit der Geschichte sich erhalten und entwickelt haben, daß aber nicht mit dem Auge des Theologen,

sondern nur mit dem Auge des Weltmannes, weil nicht in der religiösen Theorie, sondern nur in der commerciellen und industriellen Praxis diese Entwickelung zu finden sei. Man erklärte, warum des praktische Judenthum seine Vollendung erst in der vollendeten christlichen Welt erreicht, ja die vollendete Praxis der christlichen Welt selber ist. Man erklärte das Dasein des heutigen Juden nicht aus seiner Religion — als ob diese ein apartes, für sich existirendes Wesen wäre — man erklärte das zähe Leben der jüdischen Religion aus praktischen Elementen der bürgerlichen Gesellschaft, welche in jener Religion einen phantastischen Reflex finden. Die Emancipation der Juden zu Menschen, oder die menschliche Emancipation vom Judenthum, wurde daher nicht, wie von Herrn Bauer, als die spezielle Aufgabe des Juden, sondern als allgemeine praktische Aufgabe der heutigen Welt, die bis in ihr innerstes Herz jüdisch sei, gefaßt. Man bewies, daß die Aufgabe, das jüdische Wesen aufzuheben, in Wahrheit die Aufgabe sei, das Judenthum der bürgerlichen Gesellschaft, die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis, die im Geldsystem ihre Spitze erhält, aufzuheben.

Herr Bauer, als ächter, wenn auch kritischer Theologe oder theologischer Kritiker, konnte über den religiösen Gegensatz nicht hinaus kommen. Er konnte in dem Verhältniß der Juden zur christlichen Welt nur das Verhältniß der jüdischen Religion zur christlichen Religion erblicken. Er mußte sogar den religiösen Gegensatz kritisch wiederherstellen, in dem Gegensatz zwischen dem Verhältniß des Juden und des Christen zur kritischen Religion — dem Atheismus, der letzten Stufe

des Theismus, der negativen Anerkennung Gottes. Er mußte endlich in seinem theologischen Fanatismus die Fähigkeit der „heutigen Juden und Christen“ d. h. der heutigen Welt, „frei zu werden“, auf ihre Fähigkeit, „die Kritik“ der Theologie aufzufassen und selbst auszuüben, beschränken. Wie nämlich dem orthodoxen Theologen die ganze Welt in „Religion und Theologie“ sich auflöst — (er könnte sie eben so gut in Politik, Nationalökonomie rc. auflösen und die Theologie z. B. als die himmlische Nationalökonomie bezeichnen, da sie die Lehre von der Produktion, Distribution, Austauschung und Consumtion des „geistlichen Reichthums“ und der Schätze im Himmel ist!) — so löst sich dem radikalen, dem kritischen Theologen die Fähigkeit der Welt, sich zu befreien, in die einzige abstrakte Fähigkeit auf, „Religion und Theologie“ als „Religion und Theologie“ zu kritisiren. Der einzige Kampf, den er kennt, ist der Kampf gegen die religiöse Befangenheit des Selbstbewußtseins, dessen kritische „Reinheit“ und „Unendlichkeit“ nicht minder eine theologische Befangenheit ist.

Herr Bauer behandelte also die religiöse und theologische Frage in religiöser und theologischer Weise, schon darum, weil er in der „religiösen“ Zeitfrage eine „rein religiöse“ Frage sah. Seine „richtige Stellung der Frage“ stellte die Frage nur in eine „richtige“ Stellung zu seiner „eigenen Fähigkeit“ — zu antworten!

Nun zur politischen Parthie der Judenfrage!

Die Juden (wie die Christen) sind in verschiednen Staaten vollständig politisch emancipirt. Die Juden und Christen sind weit davon entfernt, menschlich eman-

cipirt zu sein. Es muß also ein Unterschied zwischen der politischen und der menschlichen Emancipation stattfinden. Das Wesen der politischen Emancipation d. h. des ausgebildeten, modernen Staats ist daher zu untersuchen. Die Staaten dagegen, welche den Juden noch nicht politisch emancipiren können, sind wieder am vollendeten politischen Staate zu messen, und als unentwickelte Staaten nachzuweisen.

Das war der Standpunkt, von dem die „politische Emancipation“ der Juden zu behandeln war und in den deutsch-französischen Jahrbüchern behandelt ist.

Herr Bauer vertheidigt die „Judenfrage“ der „Kritik“ wie folgt:

„Den Juden wird gezeigt, daß sie über den Zustand, von dem sie Freiheit verlangten, in einer Illusion befangen waren.“

Herr Bauer hat die Illusion der deutschen Juden, in einem Lande wo kein politisches Gemeinwesen existirt, Theilnahme an dem politischen Gemeinwesen, — wo nur politische Privilegien existiren politische Rechte zu verlangen, allerdings gezeigt. Man hat dagegen Herrn Bauer gezeigt, daß er selbst nicht minder als die Juden, über den „deutschen politischen Zustand“ in „Illusionen“ befangen war. Er erklärte nämlich das Verhältniß der Juden in den deutschen Staaten daraus, daß „der christliche Staat“ die Juden nicht politisch emancipiren könne. Er schlug der Thatsache in's Gesicht, er construirte den Staat der Privilegien, den christlich germanischen Staat, als den absoluten christlichen Staat. Man bewies ihm dagegen, daß der politisch vollendete, moderne Staat, der keine religiösen Pri-

vilegien kennt, auch der vollendete christliche Staat sei, daß also der vollendete christliche Staat die Juden nicht nur emancipiren kann, sondern emancipirt hat, und seinem Wesen nach emancipiren muß.

„Den Juden wird gezeigt . . . . daß sie sich über sich selbst die größten Illusionen machen, wenn sie Freiheit und Anerkennung der freien Menschlichkeit zu verlangen meinten, während es ihnen nur um ein besonderes Privilegium zu thun sei und zu thun sein könne."

Freiheit! Anerkennung der freien Menschlichkeit! Besonderes Privilegium! Erbauliche Worte um bestimmte Fragen apologetisch zu umgehen!

Freiheit? Es handelte sich um die politische Freiheit. Man hat Herrn Bauer gezeigt, daß der Jude, wenn er Freiheit verlangt und dennoch seine Religion nicht aufgeben will, „politisirt", und keine der politischen Freiheit widersprechende Bedingung stellt. Man zeigte Herrn Bauer, wie die Zersetzung des Menschen in den nicht religiösen Staatsbürger und den religiösen Privatmenschen, keineswegs der politischen Emancipation widerspricht. Man zeigte ihm, daß, wie der Staat sich von der Religion emancipirt, indem er sich von der Staatsreligion emancipirt, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft aber die Religion sich selbst überläßt, so der einzelne Mensch sich politisch von der Religion emancipirt, indem er sich zu ihr nicht mehr als zu einer öffentlichen Angelegenheit, sondern als zu seiner Privatangelegenheit verhält. Man zeigte endlich, daß das terroristische Verhalten der französischen Revolution zur Religion, weit entfernt diese Auffassung zu widerlegen, sie vielmehr bestätigt.

Statt das wirkliche Verhältniß des modernen Staats zur Religion zu untersuchen, mußte Herr Bauer einen kritischen Staat imaginiren, einen Staat, der nichts anders ist, als der in seiner Phantasie zum Staat aufgeblähete Kritiker der Theologie. Wenn Herr Bauer in der Politik befangen ist, so nimmt er stets wieder die Politik unter seinen Glauben, den kritischen Glauben, gefangen. So weit er sich mit dem Staat beschäftigte, verwandelte er ihn immer in ein Argument gegen „den Gegner,“ die unkritische Religion und Theologie. Der Staat dient als Executor der kritisch-theologischen Herzenswünsche.

Als Herr Bauer zuerst von der orthodoxen unkritischen Theologie sich befreit hatte, trat ihm die politische Autorität an die Stelle der religiösen Autorität. Sein Glaube an Jehova verwandelte sich in den Glauben an den preußischen Staat. In der Schrift: „Evangelische Landeskirche“ von Bruno Bauer, wurde nicht nur der preußische Staat, sondern, was consequent war, auch das preußische Königshaus als absolut construirt. In Wahrheit aber nahm Herr Bauer kein politisches Interesse an diesem Staat, dessen Verdienst vor den Augen der „Kritik“ vielmehr in der Auflösung der Dogmen durch die Union und in der polizeilichen Unterdrückung der dissentirenden Sekten bestand.

Die politische Bewegung, welche in dem Jahre 1840 begann, erlöste Herrn Bauer von seiner conservativen Politik und erhob ihn für einen Augenblick zur liberalen Politik. Es war aber wieder die Politik eigentlich nur ein Prätext für die Theologie. In der Schrift: „Die gute Sache der Freiheit und meine eigne Sache“ ist der

freie Staat der Kritiker der theologischen Fakultät zu Bonn, und ein Argument gegen die Religion. In der „Judenfrage" bildet der Gegensatz des Staats und der Religion das Hauptinteresse, so daß die Kritik der politischen Emancipation sich in eine Kritik der jüdischen Religion verwandelt. In der letzten politischen Schrift: „Staat, Religion und Parthei" wird endlich der geheimste Herzenswunsch des zum Staat aufgebläheten Kritikers ausgesprochen. Die Religion wird dem Staatswesen geopfert, oder vielmehr, das Staatswesen ist nur das Mittel um den Gegner „der Kritik", die unkritische Religion und Theologie, um ihr Leben zu bringen. Endlich, nachdem die Kritik durch die seit 1843 in Deutschland sich ausbreitenden socialistischen Gedanken von aller Politik, wenn auch nur scheinbar, erlöst worden ist, wie sie durch die politische Bewegung nach 1840 von ihrer conservativen Politik erlöst wurde, endlich kann sie ihre Schriften gegen die unkritische Theologie für gesellschaftlich erklären und ihre eigne kritische Theologie, den Gegensatz von Geist und Masse, wie die Verkündung des kritischen Heilands und Welterlösers ungehindert betreiben.

Zu unserm Thema zurück!

Anerkennung der freien Menschlichkeit? Die „freie Menschlichkeit", deren Anerkennung die Juden nicht zu begehren meinten, sondern wirklich begehrten, ist dieselbe „freie Menschlichkeit", welche ihre klassische Anerkennung in den sogenannten allgemeinen Menschenrechten gefunden hat. Herr Bauer selbst behandelte das Streben der Juden nach Anerkennung ihrer freien Menschlichkeit aus-

drücklich als ihr Streben nach dem Empfangen der allgemeinen Menschenrechte.

In den deutsch-franz. Jahrbüchern wurde nun dem Herrn Bauer entwickelt, daß diese „freie Menschlichkeit“ und ihre „Anerkennung“ nichts anders ist als die Anerkennung des egoistischen, bürgerlichen Individuums und der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche den Inhalt seiner Lebenssituation, den Inhalt des heutigen bürgerlichen Lebens bilden, daß die Menschenrechte den Menschen daher nicht von der Religion befreien, sondern ihm die Religionsfreiheit geben, ihn nicht von dem Eigenthum befreien, sondern ihm die Freiheit des Eigenthums verschaffen, ihn nicht von dem Schmutz des Erwerbs befreien, sondern ihm vielmehr die Gewerbefreiheit verleihen.

Man zeigte nach, wie die Anerkennung der Menschenrechte durch den modernen Staat keinen andern Sinn hat, als die Anerkennung der Sklaverei durch den antiken Staat. Wie nämlich der antike Staat das Sklaventhum, so hat der moderne Staat die bürgerliche Gesellschaft zur Naturbasis, so wie den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. den unabhängigen, nur durch das Band des Privatinteresses und der bewußtlosen Naturnothwendigkeit mit dem Menschen zusammenhängenden Menschen, den Sklaven der Erwerbsarbeit und seines eignen wie des fremden eigennützigen Bedürfnisses. Der moderne Staat hat diese seine Naturbasis als solche anerkannt in den allgemeinen Menschenrechten. Und er schuf sie nicht. Wie er das Produkt der durch ihre eigne Entwickelung über die alten politischen Bande hinausgetrieb-

nen bürgerlichen Gesellschaft war, so erkannte er nun seinerseits die eigne Geburtsstätte und Grundlage durch die Proklamation der Menschenrechte an. Daß die Juden also politisch emancipirt, und daß ihnen die „Menschenrechte“ verliehen werden, ist ein sich wechselseitig bedingender Akt. Herr Riesser drückt den Sinn, welchen das Begehren der Juden nach Anerkennung der freien Menschlichkeit hat, richtig aus, wenn er unter andern das freie Gehen, Verweilen, Reisen, Gewerbtreiben und dgl. begehrt. Diese Aeußerungen der „freien Menschlichkeit“ werden ausdrücklich in der französischen Proklamation der Menschenrechte als solche anerkannt. Der Jude hat ein um so größeres Recht auf diese Anerkennung seiner „freien Menschlichkeit“, als die „freie bürgerliche Gesellschaft“ durchaus commerciellen jüdischen Wesens, und er von vorn herein ihr nothwendiges Glied ist. Man entwickelte ferner in den deutsch-franz. Jahrbüchern, warum das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft par excellence „der Mensch“ genannt wird, und warum die Menschenrechte „angeborne Rechte“ heißen.

Die „Kritik“ wußte nämlich nichts Kritisches über die Menschenrechte zu sagen, als daß sie nicht angeboren, sondern geschichtlich entstanden sind, was schon Hegel zu sagen wußte. Ihrer Behauptung endlich, daß Juden und Christen, um die allgemeinen Menschenrechte zu verleihen und zu empfangen, das Privilegium des Glaubens aufopfern müßten — der kritische Theologe legt allen Dingen seine einzige fixe Idee unter — stellte man speziell die in allen unkritischen Proklamationen der Menschenrechte vorliegende Thatsache gegenüber, daß das Recht, zu

glauben was man will, das Recht, den Kultus einer beliebigen Religion auszuüben, ausdrücklich als allgemeines Menschenrecht anerkannt ist. Die „Kritik" konnte überdem wissen, daß die Parthei Hebert namentlich, unter dem Vorwand eines Angriffs auf die Menschenrechte, weil auf die Religionsfreiheit, gestürzt wurde, daß eben so bei der späteren Wiederherstellung der Cultusfreiheit auf die Menschenrechte provocirt wurde.

„Was das politische Wesen betrifft, so folgte die Kritik den Widersprüchen desselben bis zu dem Punkte, wo der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis seit 50 Jahren am gründlichsten durchgearbeitet war — bis zum französischen Repräsentativsystem, wo die Freiheit der Theorie von der Praxis desavouirt wird und die Freiheit des praktischen Lebens in der Theorie vergeblich ihren Ausdruck sucht."

„Nachdem nun noch die Grundtäuschung aufgehoben war, hätte der Widerspruch, der in den Verhandlungen der französischen Kammer nachgewiesen war, der Widerspruch der freien Theorie und der praktischen Geltung der Privilegien, der gesetzlichen Geltung der Privilegien und eines öffentlichen Zustandes, in welchem der Egoismus des reinen Individuums der privilegirten Abgeschlossenheit Meister zu werden sucht, als ein allgemeiner Widerspruch auf diesem Gebiete gefaßt werden müssen."

Der Widerspruch, den die Kritik in den Verhandlungen der französischen Kammer nachwies, war nichts anders als ein Widerspruch des Constitutionalismus. Hätte sie ihn als allgemeinen Widerspruch gefaßt, so hätte sie den

allgemeinen Widerspruch des Constitutionalismus gefaßt. Wäre sie noch weiter gegangen, als sie nach ihrer Meinung „hätte" gehn „müssen", wäre sie nämlich bis zur Aufhebung dieses allgemeinen Widerspruchs fortgegangen, so wäre sie von der constitutionnellen Monarchie richtig bei dem demokratischen Repräsentativstaat, bei dem vollendeten modernen Staat angekommen. Weit entfernt, das Wesen der politischen Emancipation kritisirt und sein bestimmtes Verhältniß zum menschlichen Wesen ergründet zu haben, wäre sie erst bei dem Factum der politischen Emancipation, bei dem entwickelten modernen Staat angelangt, also erst da, wo die Existenz des modernen Staats seinem Wesen entspricht, wo daher auch die nicht nur relativen, sondern absoluten, die sein Wesen selbst constituirenden Gebrechen angeschaut und charakterisirt werden können.

Die oben citirte „kritische" Stelle ist um so werthvoller, jemehr sie bis zur Evidenz beweist, daß die Kritik in demselben Augenblicke, wo sie das „politische Wesen" tief unter sich erblickt, vielmehr tief unter ihm steht, im politischen Wesen noch die Auflösung ihrer Widersprüche finden muß, und noch immer bei ihrer völligen Gedankenlosigkeit über das moderne Staatsprincip verharrt.

Die Kritik stellt der „freien Theorie" die „praktische Geltung der Privilegien", und der „gesetzlichen Geltung der Privilegien" den „öffentlichen Zustand" gegenüber.

Um die Meinung der Kritik nicht zu mißdeuten, rufen wir uns den in den französischen Kammerverhandlungen von ihr nachgewiesenen Widerspruch in's Gedächtniß, denselben Widerspruch, der als ein allgemeiner „hätte gefaßt wer-

den müssen." Es handelte sich unter anderm darum, einen Tag in der Woche zu bestimmen, an welchem die Kinder von der Arbeit befreit bleiben sollten. Der Sonntag wurde als dieser Tag vorgeschlagen. Ein Deputirter trug darauf an, die Erwähnung des Sonntags, als inconstitutionnel im Gesetz zu unterlassen. Der Minister Martin (du Nord) erblickte in diesem Antrag den Antrag auf die Erklärung, das Christenthum habe aufgehört zu existiren. Herr Cremieux erklärte im Namen der französischen Juden, daß die Juden, aus Achtung für die Religion der großen Majorität der Franzosen, nichts gegen die Erwähnung des Sonntags einzuwenden hätten. Nach der freien Theorie nun stehn sich Juden und Christen gleich, nach dieser Praxis besitzen die Christen ein Privilegium vor den Juden, denn wie könnte sonst der christliche Sonntag seine Stelle in einem Gesetze finden, das für alle Franzosen gegeben ist? Und hätte der jüdische Sabbath nicht dasselbe Recht ꝛc.? Oder auch im praktischen französischen Leben, wird der Jude nicht wirklich von christlichen Privilegien unterdrückt, aber das Gesetz wagt diese praktische Gleichheit nicht auszusprechen. Von dieser Art sind alle Widersprüche des politischen Wesens, die Herr Bauer in der Judenfrage entwickelt, Widersprüche des Constitutionalismus, der im Allgemeinen der Widerspruch zwischen dem modernen Repräsentativstaat und dem alten Staat der Privilegien ist.

Herr Bauer begeht nun ein sehr gründliches Versehen, wenn er durch die Fassung und Kritik dieses Widerspruchs als eines „allgemeinen", von dem politischen Wesen zum menschlichen Wesen sich zu erheben meint. Er hätte sich nur von der halben zur ganzen politischen Emancipation,

von dem constitutionellen zum demokratischen Repräsentativ-Staat erhoben.

Herr Bauer glaubt mit der Aufhebung des Privilegiums den Gegenstand des Privilegiums aufzuheben. Er sagt in Bezug auf die Aeußerung des Herrn Martin (du Nord): „Es giebt keine Religion mehr, wenn es keine privilegirte Religion mehr giebt. Nehmt der Religion ihre ausschließende Kraft, und sie existirt nicht mehr."

Wie aber die Gewerbthätigkeit nicht aufgehoben wird, sobald man die Privilegien der Gewerbe, der Zünfte und Corporationen aufhebt, vielmehr erst nach Aufhebung dieser Privilegien die wirkliche Industrie beginnt: wie das Grundeigenthum nicht aufgehoben wird, sobald man den privilegirten Grundbesitz aufhebt, vielmehr erst mit Aufhebung seiner Privilegien, in der freien Parcellirung und der freien Veräußerung seine universelle Bewegung beginnt: wie der Handel durch die Aufhebung der Handelsprivilegien nicht aufgehoben, sondern im freien Handel erst wahrhaft verwirklicht wird, so entfaltet sich die Religion in ihrer praktischen Universalität (man denke an die Nordamerikanischen Freistaaten) erst da, wo es keine privilegirte Religion giebt.

Der moderne „öffentliche Zustand", das ausgebildete moderne Staatswesen, hat nicht wie die Kritik meint, die Gesellschaft der Privilegien, sondern die Gesellschaft der aufgehobnen und aufgelösten Privilegien, die entwickelte bürgerliche Gesellschaft, worin die in den Privilegien noch politisch gebundenen Lebenselemente frei gelassen sind, zu Grunde liegen. „Keine privilegirte

Abgeschlossenheit" steht hier weder der andern, noch dem öffentlichen Zustande gegenüber. Wie die freie Industrie und der freie Handel die privilegirte Abgeschlossenheit und damit den Kampf der privilegirten Abgeschlossenheiten untereinander aufheben, dagegen an ihre Stelle den vom Privilegium — welches von der allgemeinen Gesammtheit abschließt, aber zugleich zu einer kleineren exklusiven Gesammtheit zusammenschließt — losgebundenen, selbst nicht mehr durch den Schein eines allgemeinen Bandes an den andern Menschen geknüpften Menschen setzen, und den allgemeinen Kampf von Mann wider Mann, Individuum wider Individuum erzeugen, so ist die ganze bürgerliche Gesellschaft dieser Krieg aller nur mehr durch ihre Individualität von einander abgeschlossenen Individuen gegen einander, und die allgemeine zügellose Bewegung der aus den Fesseln der Privilegien befreiten elementarischen Lebensmächte. Der Gegensatz von demokratischem Repräsentativ-Staat und bürgerlicher Gesellschaft ist die Vollendung des classischen Gegensatzes von öffentlichem Gemeinwesen und Sklaventhum. In der modernen Welt ist jeder zugleich Mitglied des Sklaventhums und des Gemeinwesens. Eben das Sklaventhum der bürgerlichen Gesellschaft ist dem Schein nach die größte Freiheit, weil die scheinbar vollendete Unabhängigkeit des Individuums, welches die zügellose, nicht mehr von allgemeinen Banden und nicht mehr vom Menschen gebundne Bewegung seiner entfremdeten Lebenselemente, wie z. B. des Eigenthums, der Industrie, der Religion ꝛc. für seine eigne Freiheit nimmt, während sie vielmehr seine

vollendete Knechtschaft und Unmenschlichkeit ist. An die Stelle des Privilegiums ist hier das Recht getreten.

Also erst hier, wo kein Widerspruch zwischen der freien Theorie und der praktischen Geltung der Privilegien stattfindet, vielmehr die praktische Vernichtung der Privilegien, die freie Industrie, der freie Handel ꝛc. der „freien Theorie" entspricht, wo dem öffentlichen Zustand keine privilegirte Abgeschlossenheit entgegensteht, wo der von der Kritik entwickelte Widerspruch aufgehoben ist, ist das vollendete moderne Staatswesen vorhanden.

Hier herrscht auch gradezu die Umkehrung des Gesetzes, daß Herr Bauer, bei Gelegenheit der franz. Kammerdebatten, mit Herrn Martin (du Nord) übereinstimmend ausspricht.

„So gut wie Herr Martin (du Nord) in dem Vorschlag, die Erwähnung des Sonntags im Gesetze zu unterlassen, den Antrag auf die Erklärung sah, daß das Christenthum aufgehört habe zu existiren, mit demselben Rechte, und dies Recht ist vollkommen begründet, würde die Erklärung, daß das Sabbathsgesetz für den Juden keine Verbindlichkeit mehr habe, die Proklamation der Auflösung des Judenthums sein."

In dem entwickelten modernen Staat verhält es sich grade umgekehrt. Der Staat erklärt, daß die Religion, wie die übrigen bürgerlichen Lebenselemente, erst in ihrem vollen Umfang zu existiren begonnen haben, sobald er sie für unpolitisch erklärt und daher sich selbst überläßt. Der Auflösung ihres politischen Daseins, wie etwa der Auflösung des Eigenthums durch die Aufhebung des Wahlcensus, der Auflösung der Religion durch die Aufhebung

der *Staatskirche*, eben dieser Proklamation ihres Staatsbürgerlichen Todes entspricht ihr gewaltigstes Leben, das nun ungestört seinen eignen Gesetzen gehorcht und die ganze Breite seiner Existenz auseinander legt.

Die *Anarchie* ist das Gesetz der von den gliedernden *Privilegien* emancipirten bürgerlichen Gesellschaft, und die Anarchie der *bürgerlichen Gesellschaft* ist die Grundlage des modernen *öffentlichen Zustandes*, wie der öffentliche Zustand wieder seinerseits die Gewähr dieser Anarchie ist. So sehr sich beide entgegen gesetzt sind, so sehr bedingen sie sich wechselseitig.

Man sieht, wie weit *die* Kritik befähigt ist, sich das „Neue" anzueignen. Bleiben wir aber innerhalb der Gränzen der „reinen Kritik" stehen, so fragt es sich, warum hat sie ihren, bei Gelegenheit der franz. Kammerdebatten entwickelten Widerspruch nicht als *allgemeinen* Widerspruch gefaßt, was nach ihrer eignen Meinung „hätte" geschehen „*müssen*"?

„Der Schritt *war* aber damals *unmöglich* — nicht nur weil . . . nicht nur weil . . . *sondern auch*, weil die Kritik ohne diesen *letzten Rest* innerer Verwickelung mit ihrem Gegensatze *unmöglich war*, und zu *dem Punkte*, wo nur noch Ein *Schritt* übrig blieb, *nicht hätte kommen können*."

War unmöglich . . . weil . . . unmöglich war! *Die* Kritik versichert zudem, daß der verhängnißvolle „*Eine Schritt*" unmöglich war, „um zu dem Punkte, wo nur noch Ein *Schritt* ~~möglich war,~~ kommen zu können." Und wer wird es bestreiten? Um zu einem Punkte kommen zu können, wo nur noch „Ein *Schritt*" übrig bleibt, ist es

absolut unmöglich den „Einen Schritt" noch zu machen, der über den Punkt hinausführt, hinter welchem noch „Ein Schritt" übrig bleibt."

Ende gut, Alles gut! Am Schlusse des Treffens gegen die ihrer „Judenfrage" feindliche Masse, gesteht die Kritik daß ihre Fassung der „Menschenrechte", ihre „Würdigung der Religion in der franz. Revolution", das „freie politische Wesen, auf welches sie am Schluß ihrer Erörterungen zuweilen hinwies", kurz, die ganze „Zeit der franz. Revolution für die Kritik nichts mehr und nichts minder war, als ein Symbol — also nicht genau und im prosaischen Sinne jener Zeit der revolutionären Versuche der Franzosen — ein Symbol, also auch nur ein phantastischer Ausdruck für die Gestalten war, die sie am Ende sah." Wir wollen der Kritik den Trost nicht rauben, daß wenn sie sich politisch versündigte, es nur am „Schluß" und am „Ende" ihrer Werke geschah. Ein bekannter Trunkenbold pflegte sich dabei zu beruhigen, daß er nie vor Mitternacht betrunken sei.

Auf dem Terrain der „Judenfrage" hat die Kritik unstreitig dem Feinde immer mehr Raum abgewonnen. No. 1 der „Judenfrage" war die von Herrn Bauer vertheidigte Schrift der Kritik noch absolut und hatte die „wahre" und „allgemeine" Bedeutung der „Judenfrage" enthüllt. No. 2 „wollte und durfte" die Kritik nicht über die Kritik hinausgehen. No. 3 hätte sie noch „Einen Schritt" machen müssen, aber er war „unmöglich" — weil — „unmöglich". Nicht ihr „Wollen und Dürfen", sondern die Verstrickung in ihrem „Gegensatz" hinderte sie an diesem „Einen Schritt". Sie hätte gar zu gern über die letzte

Barrière hinübergesetzt, aber unglücklicherweise war ein letzter Rest von Masse an ihren kritischen Meilenstiefeln hängen geblieben.

c) Kritische Schlacht gegen die französische Revolution.

Die Beschränktheit der Masse hatte den „Geist", die Kritik Herrn Bauer gezwungen, die französische Revolution nicht für jene Zeit der revolutionären Versuche der Franzosen im „prosaischen Sinne", sondern „nur" für das „Symbol und den phantastischen Ausdruck" seiner eignen kritischen Hirngespinnste zu halten. Die Kritik thut Buße für ihr „Versehn", indem sie die Revolution einer neuen Prüfung unterwirft. Sie bestraft zugleich den Verführer ihrer Unschuld — „die Masse", indem sie derselben die Resultate dieser „neuen Prüfung" mittheilt.

„Die französische Revolution war ein Experiment, welches durchaus noch dem achtzehnten Jahrhundert angehörte".

Daß ein Experiment des achtzehnten Jahrhunderts, wie die französische Revolution, durchaus noch ein Experiment des achtzehnten Jahrhunderts ist, und nicht etwa ein Experiment des neunzehnten, diese chronologische Wahrheit scheint „durchaus noch" den Wahrheiten anzugehören, die „sich von vorn herein von selber verstehen." Eine solche Wahrheit heißt aber in der Terminologie der Kritik, welche sehr gegen die „sonnenklare" Wahrheit eingenommen ist, eine „Prüfung", und findet daher ihren natürlichen Platz in einer „neuen Prüfung der Revolution."

„Die Ideen, welche die französische Revolution herangetrieben hatte, führten aber über den Zustand, den sie mit Gewalt aufheben wollte, nicht hinaus."

Ideen können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt nichts ausführen. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten. In seinem wörtlichen Sinn ist also der kritische Satz wieder eine Wahrheit, die sich von selbst versteht, also abermals eine „Prüfung."

Von dieser Prüfung unangefochten, hat die französische Revolution Ideen hervorgetrieben, welche über die Ideen des ganzen alten Weltzustandes hinausführen. Die revolutionäre Bewegung, welche 1789 im Cercle social begann, in der Mitte ihrer Bahn Leclerc und Roux zu ihren Hauptrepräsentanten hatte und endlich mit Baboeufs Verschwörung für einen Augenblick unterlag, hatte die kommunistische Idee hervorgetrieben, welche Baboeufs Freund, Buonarotti, nach der Revolution von 1830 wieder in Frankreich einführte. Diese Idee, consequent ausgearbeitet, ist die Idee des neuen Weltzustandes.

„Nachdem die Revolution daher (!) die feudalistischen Abgränzungen innerhalb des Volkslebens aufgehoben hatte, war sie gezwungen, den reinen Egoismus der Nationalität zu befriedigen und selbst anzufeuern, so wie auf der andern Seite durch seine nothwendige Ergänzung die Anerkennung eines höchsten Wesens, durch diese höhere Bestätigung des allgemeinen Staatswesens, welches die einzelnen selbstsüchtigen Atome zusammenhalten muß, zu zügeln."

Der Egoismus der Nationalität ist der naturwüchsige Egoismus des allgemeinen Staaatswesens, im Gegensatz zum Egoismus der feudalistischen Abgränzungen. Das höchste Wesen ist die höhere Bestätigung des allgemeinen Staatswesens, also auch der Nationalität. Das höchste Wesen soll nichts desto weniger den Egoismus der Nationalität, d. i. des allgemeinen Staatswesens, zügeln! Eine wahrhaft kritische Aufgabe, einen Egoismus durch seine Bestätigung und gar durch seine religiöse Bestätigung, d. h. durch die Anerkennung desselben als eines übermenschlichen und darum auch von menschlichen Zügeln befreiten Wesens zu zügeln! Die Schöpfer des höchsten Wesens wußten nichts von dieser, ihrer kritischen Intention.

Herr Buchez, der den Fanatismus der Nationalität auf den Fanatismus der Religion stützt, versteht seinen Helden Robespierre besser.

Rom und Griechenland scheiterten an der Nationalität. Die Kritik sagt also nichts Spezifisches über die franz. Revolution, wenn sie dieselbe an der Nationalität scheitern läßt. Sie sagt eben so wenig über die Nationalität, wenn sie den Egoismus derselben als rein bestimmt. Dieser reine Egoismus erscheint vielmehr als ein sehr dunkler, mit Fleisch und Blut versetzter, naturwüchsiger Egoismus, wenn man ihn etwa mit dem reinen Egoismus des Fichteschen Ich vergleicht. Ist aber seine Reinheit nur relativ, im Gegensatz zu dem Egoismus der feudalistischen Abgränzungen, so bedurfte es keiner „neuen Prüfung der Revolution", um zu finden, daß der Egoismus, der eine Nation zum Inhalt hat, allgemeiner oder reiner ist, als der Egoismus, der

einen besonderen Stand und eine besondere Corporation zum Inhalt hat.

Die Aufschlüsse *der* Kritik über das allgemeine Staatswesen sind nicht minder unterrichtend. Sie beschränken sich darauf, daß das allgemeine Staatswesen die einzelnen selbstsüchtigen Atome zusammenhalten muß. —

Genau und im prosaischen Sinne zu reden, sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft keine *Atome*. Die *charakteristische Eigenschaft* des Atoms besteht darin, *keine* Eigenschaften und darum keine durch seine eigne *Naturnothwendigkeit* bedingte Beziehung zu andern Wesen außer ihm zu haben. Das Atom ist *bedürfnißlos*, *selbstgenügsam*; die Welt außer ihm ist die absolute *Leere*, d. h. sie ist inhaltslos, sinnlos, nichtssagend, eben weil es *alle Fülle* in sich selbst besitzt. Das egoistische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft mag sich in seiner unsinnlichen Vorstellung und unlebendigen Abstraktion zum *Atom* aufblähen, d. h. zu einem beziehungslosen, selbstgenügsamen, bedürfnißlosen, *absolut vollen*, seligen Wesen. Die unselige *sinnliche Wirklichkeit* kümmert sich nicht um seine Einbildung, jeder seiner Sinne zwingt es an den Sinn der Welt und der Individuen außer ihm zu glauben, und selbst sein *profaner* Magen erinnert es täglich daran, daß die Welt *außer* ihm nicht *leer*, sondern das eigentlich *Erfüllende* ist. Jede seiner Wesensthätigkeiten und Eigenschaften, jeder seiner Lebenstriebe wird zum *Bedürfniß*, zur *Noth*, die seine *Selbstsucht* zur Sucht nach andern Dingen und Menschen außer ihm macht. Da aber das Bedürfniß des einen Individuums keinen sich von selbst verstehenden Sinn für das andere egoistische Individuum,

das die Mittel, jenes Bedürfniß zu befriedigen, besitzt, also keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Befriedigung hat, so muß jedes Individuum diesen Zusammenhang schaffen, indem es gleichfalls zum Kuppler zwischen dem fremden Bedürfniß und den Gegenständen dieses Bedürfnisses wird. Die Naturnothwendigkeit also, die menschlichen Wesenseigenschaften, so entfremdet sie auch erscheinen mögen, das Interesse, halten die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, das bürgerliche und nicht das politische Leben ist ihr reales Band. Nicht also der Staat hält die Atome der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, sondern dies, daß sie Atome nur in der Vorstellung sind, im Himmel ihrer Einbildung — in der Wirklichkeit aber gewaltig von den Atomen unterschiedene Wesen, nämlich keine göttliche Egoisten, sondern egoistische Menschen. Nur der politische Aberglaube bildet sich noch heutzutage ein, daß das bürgerliche Leben vom Staat zusammengehalten werden müsse, während umgekehrt in der Wirklichkeit der Staat von dem bürgerlichen Leben zusammengehalten wird.

„Robespierre's und Saint Just's colossale Idee, ein „freies Volk" zu bilden, welches nur nach den Regeln der Gerechtigkeit und Tugend lebt — siehe zum Beispiel St. Just's Bericht über Dantons Verbrechen, und den andern über die allgemeine Polizei — konnte sich nur durch den Schrecken für einige Zeit halten, und war ein Widerspruch, gegen welchen die gemeinen und selbstsüchtigen Elemente des Volkswesens in der feigen und heimtückischen Weise reagirten, die von ihnen nur zu erwarten war."

Diese absolut-kritische Phrase, welche ein „freies Volk" als einen „Widerspruch" charakterisirt, gegen welchen die Elemente des „Volkswesens" reagiren müssen, ist so absolut hohl, daß Freiheit, Gerechtigkeit, Tugend in Robespierre's und St. Just's Sinne vielmehr nur Lebensäußerungen eines „Volkes" und nur Eigenschaften des „Volkswesens" sein können. Robespierre und St. Just sprechen ausdrücklich von der antiken, nur dem „Volkswesen" angehörigen „Freiheit, Gerechtigkeit, Tugend." Spartaner, Athener, Römer zur Zeit ihrer Größe sind „freie, gerechte, tugendhafte Völker."

„Welches", fragt Robespierre in der Rede über die Principien der öffentlichen Moral (Sitzung des Convents vom 5. Februar 1794) — „welches ist das Grundprinzip des demokratischen oder populären Gouvernement's? Die Tugend. Ich spreche von der öffentlichen Tugend, welche so große Wunder in Griechenland und Rom bewirkte, und welche noch bewundrungswürdigere in dem republikanischen Frankreich bewirken wird; von der Tugend, welche nichts anderes ist, als die Liebe des Vaterlandes und seiner Gesetze." Robespierre bezeichnet sodann ausdrücklich Athener und Spartaner als „peuples libres." Er ruft beständig das antike Volkswesen in's Gedächtniß, und citirt seine Heroen, wie seine Verderber — Lykurg, Demosthenes, Miltiades, Aristides, Brutus und Catilina, Cäsar, Clodius, Pison.

St. Just in dem Bericht über Danton's Verhaftung — worauf die Kritik verweißt — sagt ausdrücklich:

„Die Welt ist leer seit den Römern, und nur die Erinnerung an sie erfüllt sie und prophezeiht noch die Frei-

heit.“ Seine Anklage ist in antiker Weise gegen Danton als einen Catilina gerichtet.

In dem andern Bericht St. Just's über die allgemeine Polizei wird der Republikaner ganz im antiken Sinn, unbeugsam, frugal, einfach u. s. w. geschildert. Die Polizei soll dem Wesen nach ein der römischen Censur entsprechendes Institut sein. — Codrus, Lykurg, Cäsar, Cato, Catilina, Brutus, Antonius, Cassius fehlen nicht. Endlich charakterisirt St. Just die „Freiheit, Gerechtigkeit, Tugend“, die er verlangt, mit einem Worte, wenn er sagt:

„Que les hommes revolutionaires soient des Romains.“

Robespierre, St. Just und ihre Parthei gingen unter, weil sie das antike, realistisch-demokratische Gemeinwesen, welches auf der Grundlage des wirklichen Sklaventhums ruhte, mit dem modernen spiritualistisch-demokratischen Repräsentativstaat, welcher auf dem emancipirten Sklaventhum, der bürgerlichen Gesellschaft beruht, verwechselten. Welche kolossale Täuschung, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft der Industrie, der allgemeinen Concurrenz, der frei ihre Zwecke verfolgenden Privatinteressen, der Anarchie, der sich selbst entfremdeten natürlichen und geistigen Individualität — in den Menschenrechten anerkennen und sanktioniren zu müssen, und zugleich die Lebensäußerungen dieser Gesellschaft hinterher an einzelnen Individuen annulliren, und zugleich den politischen Kopf dieser Gesellschaft in antiker Weise bilden zu wollen!

Tragisch erscheint diese Täuschung, wenn St. Just am Tage seiner Hinrichtung auf die im Saale der Conciergerie

hängende große Tabelle der Menschenrechte hinwies und mit stolzem Selbstgefühl äußerte: „C'est pourtant moi qui ai fait cela." Eben diese Tabelle proklamirte das Recht eines Menschen, der nicht der Mensch des antiken Gemeinwesens sein kann, so wenig als seine nationalökonomischen und industriellen Verhältnisse die antiken sind.

Es ist hier nicht der Ort, die Täuschung der Terroristen geschichtlich zu rechtfertigen.

„Nach dem Sturz Robespierres eilte die politische Aufklärung und Bewegung dem Punkte zu, wo sie die Beute Napoleon's wurde, der nicht lange Zeit nach dem 18. Brümaire sagen konnte: „mit meinen Präfecten, Gensdarmes und Geistlichen kann ich mit Frankreich machen, was ich will."

Die profane Geschichte berichtet dagegen: Nach dem Sturz Robespierres beginnt die politische Aufklärung, die sich selbst hatte überbieten wollen, die überschwenglich gewesen war, erst sich prosaisch zu verwirklichen. Unter der Regierung des Directoriums bricht die bürgerliche Gesellschaft — die Revolution selbst hatte sie von den feudalen Banden befreit und officiell anerkannt, so sehr der Terrorismus sie einem antik-politischen Leben aufopfern wollte — in gewaltigen Lebensströmungen hervor. Sturm und Drang nach commerziellen Unternehmungen, Bereicherungssucht, Taumel des neuen bürgerlichen Lebens, dessen erster Selbstgenuß noch keck, leichtsinnig, frivol, berauschend ist; wirkliche Aufklärung des französischen Grund und Bodens, dessen feudale Gliederung der Hammer der Revolution zerschlagen hatte, und welchen nun die erste Fieberhitze der vielen neuen Eigenthümer einer allseitigen Cultur

unterwirft; erste Bewegungen der frei gewordenen Industrie — das sind einige von den Lebenszeichen der neu entstandnen bürgerlichen Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft wird positiv repräsentirt durch die Bourgeoisie. Die Bourgeoisie beginnt also ihr Regiment. Die Menschenrechte hören auf, bloß in der Theorie zu existiren.

Was am 18. Brumaire die Beute Napoleons wurde, war nicht, wie die Kritik einem Herrn von Rotteck und Welcker getreulichst glaubt, die revolutionäre Bewegung überhaupt, es war die liberale Bourgeoisie. Man hat nur die Reden der damaligen Gesetzgeber zu lesen, um sich davon zu überzeugen. Man glaubt aus dem Nationalconvent in eine heutige Deputirtenkammer versetzt zu sein.

Napoleon war der letzte Kampf des revolutionären Terrorismus gegen die gleichfalls durch die Revolution proklamirte bürgerliche Gesellschaft und deren Politik. Napoleon besaß allerdings schon die Einsicht in das Wesen des modernen Staats, daß derselbe auf der ungehinderten Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft, auf der freien Bewegung der Privatinteressen rc., als seiner Grundlage ruhe. Er entschloß sich, diese Grundlage anzuerkennen und zu beschützen. Er war kein schwärmerischer Terrorist. Aber Napoleon betrachtete zugleich noch den Staat als Selbstzweck und das bürgerliche Leben nur als Schatzmeister und als seinen Subalternen, der keinen Eigenwillen haben dürfe. Er vollzog den Terrorismus, indem er an die Stelle der permanenten Revolution den permanenten Krieg setzte. Er befriedigte bis zur vollen Sättigung den Egoismus der fran-

zösischen Nationalität, aber er verlangte auch das Opfer der bürgerlichen Geschäfte, Genusses, Reichthums. 2c., so oft es der politische Zweck der Eroberung erheischte. Wenn er den Liberalismus der bürgerlichen Gesellschaft — den politischen Idealismus ihrer alltäglichen Praxis — despotisch unterdrückte, so schonte er nicht mehr ihre wesentlichsten materiellen Interessen, Handel und Industrie, so oft sie mit seinen politischen Interessen in Conflict geriethen. Seine Verachtung der industriellen hommes d'affaires war die Ergänzung zu seiner Verachtung der Ideologen. Auch nach innen hin bekämpfte er in der bürgerlichen Gesellschaft den Gegner des in ihm noch als absoluter Selbstzweck geltenden Staats. So erklärte er im Staatsrath, er werde nicht dulden, daß der Besitzer umfangreicher Ländereien sie nach Belieben bebaue oder nicht bebaue. So faßte er den Plan, durch Aneignung der Roulage den Handel dem Staat zu unterwerfen. Französische Handelsleute bereiteten auf das Ereigniß vor, welches Napoleon's Macht zuerst erschütterte. Pariser Agioteurs zwangen ihn durch eine künstlich geschaffene Hungersnoth, die Eröffnung des russischen Feldzugs beinahe um zwei Monate aufzuschieben und daher in eine zu weit vorgerückte Jahreszeit zu verlegen.

Wie der liberalen Bourgeoisie in Napoleon noch einmal der revolutionäre Terrorismus gegenüber trat, so trat ihr in der Restauration, in den Bourbonen, noch einmal die Contrerevolution gegenüber. Endlich verwirklichte sie in dem Jahre 1830 ihre Wünsche vom Jahre 1789, nur mit dem Unterschied, daß ihre politische Aufklärung nun vollendet war, daß sie in dem constitutionellen Repräsentativstaat nicht mehr das Ideal des Staates, nicht

mehr das Heil der Welt und allgemein menschliche Zwecke zu erstreben meinte, sondern ihn vielmehr als den *officiellen* Ausdruck ihrer *ausschließlichen* Macht und als die *politische* Anerkennung ihres *besondern* Interesses erkannt hatte.

Die Lebensgeschichte der franz. Revolution, die von 1789 her datirt, ist mit dem Jahre 1830, wo eins ihrer Momente, nun bereichert mit dem Bewußtsein seiner *socialen* Bedeutung, den Sieg davon trug, noch nicht beendigt.

d) Kritische Schlacht gegen den franz. Materialismus.

„Der *Spinozismus* hatte das 18. Jahrhundert beherrscht, sowohl in seiner franz. Weiterbildung, die die Materie zur Substanz machte, wie im Theismus, der die Materie mit einem geistigern Namen belegte.... *Spinoza's französische Schule* und die Anhänger des Theismus waren nur zwei Sekten, die sich über den wahren Sinn *seines Systems* stritten.... Das einfache Schicksal dieser Aufklärung war ihr Untergang in der *Romantik*, nachdem sie sich der Reaction, die seit der französischen Bewegung begann, hatte gefangen geben müssen."

So weit *die* Kritik.

Wir werden der kritischen Geschichte des franz. Materialismus seine profane, massenhafte Geschichte in einer kurzen Skizze gegenüber stellen. Wir werden die Kluft zwischen der Geschichte, wie sie sich wirklich zugetragen hat, und zwischen der Geschichte, wie sie sich zuträgt nach dem Decret *der* „absoluten Kritik", der gleichmäßigen Schöpferin

des Alten wie des Neuen, ehrfurchtsvoll anerkennen. Wir werden endlich, den Vorschriften der Kritik gehorchend, das „Warum!" „Woher?" und „Wohin?" der kritischen Geschichte zum „Gegenstand eines anhaltenden Studiums machen."

„Genau und im prosaischen Sinne zu reden", war die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts und namentlich der französische Materialismus nicht nur ein Kampf gegen die bestehenden politischen Institutionen, wie gegen die bestehende Religion und Theologie, sondern eben so sehr ein offener, ein ausgesprochener Kampf gegen die Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts und gegen alle Metaphysik, namentlich gegen die des Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibnitz. Man stellte die Philosophie der Metaphysik gegenüber, wie Feuerbach bei seinem ersten entschiedenen Auftreten wider Hegel, der trunkenen Spekulation die nüchterne Philosophie gegenüberstellte. Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration in der deutschen Philosophie und namentlich in der spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Nachdem Hegel sie auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem deutschen Idealismus vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte, entsprach wieder, wie im 18. Jahrhundert, dem Angriff auf die Theologie der Angriff auf die spekulative Metaphysik und auf alle Metaphysik. Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der Spe-

kulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen. Wie aber Feuerbach auf theoretischem Gebiete, stellte der französische und englische Socialismus und Communismus auf praktischem Gebiete den mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus dar.

„Genau und im prosaischen Sinne zu reden" giebt es zwei Richtungen des französischen Materialismus, wovon die eine ihren Ursprung von Descartes, die andre ihren Ursprung von Locke herleitet. Der letztere ist vorzugsweise ein französisches Bildungs-Element und mündet direkt in den Socialismus. Der erstere, der mechanische Materialismus, verläuft sich in die eigentliche französische Naturwissenschaft. Beide Richtungen durchkreuzen sich im Lauf der Entwicklung. Auf den direkt von Descartes herdatirenden französischen Materialismus haben wir nicht näher einzugehen, so wenig als auf die französische Schule des Newton und auf die Entwicklung der französischen Naturwissenschaft überhaupt.

Daher nur so viel:

In seiner Physik hatte Descartes der Materie selbstschöpferische Kraft verliehen und die mechanische Bewegung als ihren Lebensakt gefaßt. Er hatte seine Physik vollständig von seiner Metaphysik getrennt. Innerhalb seiner Physik ist die Materie die einzige Substanz, der einzige Grund des Seins und des Erkennens.

Der mechanische französische Materialismus schloß sich der Physik des Descartes im Gegensatz zu seiner Metaphysik an. Seine Schüler waren Antimetaphysiker von Profession, nämlich Physiker.

Mit dem Arzte Leroy beginnt diese Schule, mit dem Arzte Cabanis erreicht sie ihren Höhepunkt, der Arzt Lamettrie ist ihr Centrum. Descartes lebte noch, als Leroy die karlesische Construktion des Thieres — wie ähnlich im 18. Jahrhundert Lamettrie — auf die menschliche Seele übertrug, die Seele für einen Modus des Körpers, und die Ideen für mechanische Bewegungen erklärte. Leroy glaubte sogar, Descartes habe seine wahre Meinung verheimlicht. Descartes protestirte. Am Ende des 18. Jahrhunderts vollendete Cabanis den kartesischen Materialismus in seiner Schrift: „**Rapport du physique et du moral de l'homme.**“

Der kartesische Materialismus existirt bis auf den heutigen Tag in Frankreich. Er hat seine großen Erfolge in der mechanischen Naturwissenschaft, der man die Romantik, genau und im prosaischen Sinn zu reden, am allerwenigsten vorwerfen wird.

Die Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts, für Frankreich namentlich durch Descartes repräsentirt, hatte von ihrer Geburtsstunde an den Materialismus zum Antagonisten. Persönlich trat er dem Descartes in der Gestalt des Gassendi, dem Wiederhersteller des epikuräischen Materialismus, gegenüber. Der franz. und englische Materialismns blieb immer in einem innigen Verhältniß zu Democrit und Epicur. Einen andern Gegensatz hatte die kartesische Metaphysik an dem englischen Materialisten Hobbes. Gassendi und Hobbes besiegten lange nach ihrem Tode ihren Gegner in demselben Augenblicke, wo dieser als die officielle Macht schon in allen französischen Schulen herrschte.

Voltaire hat bemerkt, daß die Indifferenz der Franzosen des 18. Jahrhunderts gegen die jesuitischen und jansenistischen Streitigkeiten weniger durch die Philosophie, als durch die Law'schen Finanzspekulationen herbeigeführt wurde. So kann man den Sturz der Metaphysik des 17. Jahrhunderts nur in so fern aus der materialistischen Theorie des 18. Jahrhunderts erklären, als man diese theoretische Bewegung selbst aus der praktischen Gestaltung des damaligen französischen Lebens erklärt. Dieses Leben war auf die unmittelbare Gegenwart, auf den weltlichen Genuß und die weltlichen Interessen, auf die irdische Welt gerichtet. Seiner antitheologischen, antimetaphysischen, seiner materialistischen Praxis mußten antitheologische, antimetaphysische, materialistische Theorien entsprechen. Die Metaphysik hatte praktisch allen Credit verloren. Wir haben hier nur den theoretischen Verlauf kurz anzudeuten.

Die Metaphysik war im 17. Jahrhundert, (man denke an Descartes, Leibnitz rc.) noch versetzt mit positivem, profanem Gehalte. Sie machte Entdeckungen in der Mathematik, Physik und andern bestimmten Wissenschaften, die ihr anzugehören schienen. Schon im Anfang des 18. Jahrhunderts war dieser Schein vernichtet. Die positiven Wissenschaften hatten sich von ihr getrennt und selbständige Kreise gezogen. Der ganze metaphysische Reichthum bestand nur noch in Gedankenwesen und himmlischen Dingen, grade als die realen Wesen und die irdischen Dinge alles Interesse in sich zu concentriren begannen. Die Metaphysik war fad geworden. In demselben Jahre, wo die letzten großen französischen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, Male-

branche und Arnauld starben, wurden Helvetius und Condillac geboren.

Der Mann, der die Metaphysik des 17. Jahrhunderts und alle Metaphysik theoretisch um ihren Credit brachte, war Pierre Bayle. Seine Waffe war der Skepticismus, geschmiedet aus den metaphysischen Zauberformeln selber. Er selbst ging zunächst aus von der kartesischen Metaphysik. Wie Feuerbach durch die Bekämpfung der spekulativen Theologie zur Bekämpfung der spekulativen Philosophie fortgetrieben wurde, eben weil er die Spekulation als die letzte Stütze der Theologie erkannte, weil er die Theologen zwingen mußte, von der Scheinwissenschaft zu dem rohen, widerlichen Glauben zurück zu flüchten, so trieb der religiöse Zweifel den Bayle zum Zweifel an der Metaphysik, welche diesen Glauben stützte. Er unterwarf daher die Metaphysik in ihrem ganzen geschichtlichen Verlauf der Kritik. Er wurde ihr Geschichtschreiber, um die Geschichte ihres Todes zu schreiben. Er widerlegte vorzugsweise den Spinoza und Leibnitz.

Pierre Bayle bereitete nicht nur dem Materialismus und der Philosophie des gesunden Menschenverstandes ihre Aufnahme in Frankreich durch die skeptische Auflösung der Metaphysik vor. Er kündete die atheistische Gesellschaft, welche bald zu existiren beginnen sollte, durch den Beweis an, daß eine Gesellschaft von lauter Atheisten existiren, daß ein Atheist ein ehrbarer Mensch sein könne, daß sich der Mensch nicht durch den Atheismus, sondern durch den Aberglauben und den Götzendienst herabwürdige.

Pierre Bayle war nach dem Ausdruck eines französischen Schriftstellers „der letzte der Metaphysiker

im Sinne des 17., und der erste der Philosophen im Sinne des 18. Jahrhunderts."

Außer der negativen Widerlegung der Theologie und der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, bedurfte man eines positiven, antimetaphysischen Systems. Man bedurfte eines Buches, welches die damalige Lebenspraxis in ein System brachte und theoretisch begründete. Locke's Schrift über den „Ursprung des menschlichen Verstandes" kam wie gerufen von jenseits des Kanals. Es wurde enthusiastisch als ein sehnlichst erwarteter Gast empfangen.

Es fragt sich: Ist Locke etwa ein Schüler des Spinoza? Die „profane" Geschichte mag antworten:

Der Materialismus ist der eingeborne Sohn Großbrittaniens. Schon sein Scholastiker Duns Scotus fragte sich: „ob die Materie nicht denken könne."

Um dies Wunder zu bewerkstelligen, nahm er zu Gottes Allmacht seine Zuflucht, d. h. er zwang die Theologie selbst, den Materialismus zu predigen. Er war überdem Nominalist. Der Nominalismus findet sich als ein Hauptelement bei den englischen Materialisten, wie er überhaupt der erste Ausdruck des Materialismus ist.

Der wahre Stammvater des englischen Materialismus und aller modernen experimentirenden Wissenschaft ist Bako. Die Naturwissenschaft gilt ihm als die wahre Wissenschaft, und die sinnliche Physik als der vornehmste Theil der Naturwissenschaft. Anaxagoras mit seinen Homoiomerien und Democrit mit seinen Atomen sind häufig seine Autoritäten. Nach seiner Lehre sind die Sinne untrüglich und die Quelle aller Kenntnisse. Die Wissenschaft ist Erfahrungswissen-

schaft, und besteht darin, eine rationelle Methode auf das sinnlich Gegebene anzuwenden. Induction, Analyse, Vergleichung, Beobachtung, Experimentiren sind die Hauptbedingungen einer rationellen Methode. Unter den der Materie eingebornen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual — um den Ausdruck Jacob Böhmes zu gebrauchen — der Materie. Die primitiven Formen der letztern sind lebendige, individualisirende, ihr inhärente, die spezifischen Unterschiede producirende Wesenskräfte.

In Bako, als seinem ersten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf eine naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an. Die aphoristische Doktrin selbst wimmelt dagegen noch von theologischen Inconsequenzen.

In seiner Fortentwicklung wird der Materialismus einseitig. Hobbes ist der Systematiker des bakonischen Materialismus. Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des Geometers. Die physische Bewegung wird der mechanischen oder mathematischen geopfert; die Geometrie wird als die Hauptwissenschaft proklamirt. Der Materialismus wird menschenfeindlich. Um den menschenfeindlichen, fleischlosen Geist auf seinem eignen Gebiet überwinden zu können, muß der Materialismus selbst sein Fleisch abtödten und zum Asceten werden. Er tritt auf als ein

Verstandeswesen, aber er entwickelt auch die rücksichtslose Consequenz des Verstandes.

Wenn die Sinnlichkeit alle Kenntnisse den Menschen liefert, demonstrirt Hobbes von Bako ausgehend, so sind Anschauung, Gedanke, Vorstellung ꝛc. nicht als Phantome der mehr oder minder von ihrer sinnlichen Form entkleideten Körperwelt. Die Wissenschaft kann diese Phantome nur benennen. Ein Name kann auf mehrere Phantome angewandt werden. Es kann sogar Namen von Namen geben. Es wäre aber ein Widerspruch, einerseits alle Ideen ihren Ursprung in der Sinnenwelt finden zu lassen und andrerseits zu behaupten, daß ein Wort mehr als ein Wort sei, daß es außer den vorgestellten, immer einzelnen Wesen noch allgemeine Wesen gebe. Eine unkörperliche Substanz ist vielmehr derselbe Widerspruch wie ein unkörperlicher Körper. Körper, Sein, Substanz ist eine und dieselbe reelle Idee. Man kann den Gedanken nicht von einer Materie trennen, die denkt. Sie ist das Subjekt aller Veränderungen. Das Wort unendlich ist sinnlos, wenn es nicht die Fähigkeit unseres Geistes bedeutet, ohne Ende hinzuzufügen. Weil nur das Materielle wahrnehmbar, wißbar ist, so weiß man nichts von Gottes Existenz. Nur meine eigne Existenz ist sicher. Jede menschliche Leidenschaft ist eine mechanische Bewegung, die endet oder anfängt. Die Objekte der Triebe sind das Gute. Der Mensch ist denselben Gesetzen unterworfen wie die Natur. Macht und Freiheit sind identisch.

Hobbes hatte den Bako systematisirt, aber sein Grundprincip, den Ursprung der Kenntnisse und Ideen aus der Sinnenwelt nicht näher begründet.

Locke begründet das Prinzip des Bako und Hobbes in seinem Versuch über den Ursprung des menschlichen Verstandes.

Wie Hobbes die theistischen Vorurtheile des bakonischen Materialismus vernichtete: so Collins, Dodwall, Coward, Hartley, Priestley ꝛc. die letzte theologische Schranke des Lockischen Sensualismus. Mehr als eine bequeme und nachlässige Weise, die Religion los zu werden, ist der Theismus wenigstens für den Materialisten nicht.

Wir haben schon erwähnt, wie gelegen Lockes Werk den Franzosen kam. Locke hatte die Philosophie des bon sens, des gesunden Menschenverstandes begründet, d. h. auf einem Umweg gesagt, daß es keine von den gesunden menschlichen Sinnen und dem auf ihnen basirenden Verstand unterschiednen Philosophen gebe.

Der unmittelbare Schüler und französische Dolmetscher Lockes, Condillac, richtete den Lockeschen Sensualismus sogleich gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Er bewies, daß die Franzosen dieselbe mit Recht als ein bloßes Machwerk der Einbildungskraft und theologischer Vorurtheile verworfen hätten. Er publicirte eine Widerlegung der Systeme von Descartes, Spinoza, Leibnitz und Malebranche.

In seiner Schrift „L'essai sur l'origine des connaissances humaines" führte er Lockes Gedanken aus und bewies, daß nicht nur die Seele, sondern auch die Sinne, nicht nur die Kunst Ideen zu machen, sondern auch die Kunst der sinnlichen Empfindung, Sache der Erfahrung und Gewohnheit sei. Von der Erziehung und den äußeren Umständen hängt daher die ganze Entwicklung des Men-

schen ab. Condillac ist erst durch die eklektische Philosophie aus den französischen Schulen verdrängt worden.

Der Unterschied des französischen und englischen Materialismus ist der Unterschied beider Nationalitäten. Die Franzosen begaben den englischen Materialismus mit Esprit, mit Fleisch und Blut, mit Beredsamkeit. Sie verleihen ihm das noch fehlende Temperament und die Grazie. Sie civilisiren ihn.

In Helvetius, der ebenfalls von Locke ausgeht, empfängt der Materialismus den eigentlich französischen Charakter. Er faßt ihn sogleich in Bezug auf das gesellschaftliche Leben. (Helvetius, de l'homme.) Die sinnlichen Eigenschaften und die Selbstliebe, der Genuß und das wohlverstandne persönliche Interesse, sind die Grundlage aller Moral. Die natürliche Gleichheit der menschlichen Intelligenzen, die Einheit zwischen dem Fortschritt der Vernunft und dem Fortschritt der Industrie, die natürliche Güte des Menschen, die Allmacht der Erziehung sind Hauptmomente seines Systems.

Eine Vereinigung zwischen dem kartesischen und dem englischen Materialismus findet sich in den Schriften Lamettrie's. Er benutzt die Physik des Descartes bis ins Einzelne. Sein „l'homme machine" ist eine Ausführung nach dem Muster der Thier-Maschine des Descartes. In dem Système de la nature von Holbach besteht der physische Theil ebenfalls aus der Verbindung des franz. und englischen Materialismus, wie der moralische Theil wesentlich auf der Moral des Helvetius beruht. Der französische Materialist, der noch am meisten mit der Metaphysik in Verbindung steht, und dafür auch von Hegel belobt wird, Robinet (de la nature), bezieht sich ausdrücklich auf Leibnitz.

Von Volney, Dupuis, Diderot ꝛc. brauchen wir nicht zu reden, so wenig wie von den Physiokraten, nachdem wir die doppelte Abstammung des französischen Materialismus von der Physik des Descartes, und von dem englischen Materialismus, wie den Gegensatz des französischen Materialismus gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, gegen die Metaphysik des Descartes, Spinoza, Malebranche und Leibnitz bewiesen haben. Dieser Gegensatz konnte den Deutschen erst sichtbar werden, seitdem sie selber im Gegensatz zur spekulativen Metaphysik stehn.

Wie der kartesische Materialismus in die eigentliche Naturwissenschaft verläuft, so mündet die andre Richtung des französischen Materialismus direkt in den Socialismus und Communismus.

Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einflusse der äußern Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses ꝛc., seinen nothwendigen Zusammenhang mit dem Communismus und Socialismus einzusehen. Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntniß, Empfindung ꝛc. sich bildet, so kommt es also darauf an, die empirische Welt so einzurichten, daß er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt, sich angewöhnt, daß er sich als Mensch erfährt. Wenn das wohlverstandne Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt. Wenn der Mensch unfrei im materia-

listischen Sinne, d. h. frei ist, nicht durch die negative Kraft dies und jenes zu meiden, sondern durch die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen, so muß man nicht das Verbrechen am Einzelnen strafen, sondern die antisocialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören, und Jedem den socialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen.

Diese und ähnliche Sätze findet man fast wörtlich selbst in den ältesten franz. Materialisten. Es ist hier nicht der Ort sie zu beurtheilen. Bezeichnend für die socialistische Tendenz des Materialismus ist Mandeville's, eines älteren englischen Schülers von Locke, Apologie der Laster. Er beweist, daß die Laster in der heutigen Gesellschaft unentbehrlich und nützlich sind. Es war dies keine Apologie der heutigen Gesellschaft.

Fourrier geht unmittelbar von der Lehre der französischen Materialisten aus. Die Babouvisten waren rohe, uncivilisirte Materialisten, aber auch der entwickelte Communismus datirt direkt von dem französischen Materialismus. Dieser wandert nämlich in der Gestalt, die ihm Helvetius gegeben hat, nach seinem Mutterlande, nach England zurück. Bentham gründet auf die Moral des Helvetius sein System des wohlverstandnen Interesses, wie Owen, von dem System Bentham's ausgehend, den englischen Communismus begründet. Nach

England verbannt, wird der Franzose Cabet von den dortigen Communistischen Ideen angeregt, und kehrt nach Frankreich zurück, um hier der populärste, wenn auch flachste Repräsentant des Communismus zu werden. Die wissenschaftlicheren französischen Communisten, Dezamy, Gay ꝛc. entwickeln, wie Owen, die Lehre des Materialismus als die Lehre des realen Humanismus und als die logische Basis des Communismus. —

Wo hat nun Herr Bauer oder die Kritik die Aktenstücke zur kritischen Geschichte des franz. Materialismus sich zu verschaffen gewußt?

1) Hegels Geschichte der Philosophie stellt den französischen Materialismus als Realisirung der Spinozistischen Substanz dar, was jedenfalls ungleich verständiger ist, als die „französische Schule des Spinoza."

2) Herr Bauer hatte aus der Hegel'schen Geschichte der Philosophie sich den französischen Materialismus als Schule des Spinoza herausgelesen. Fand er nun in einem andern Werke Hegel's, daß Theismus und Materialismus zwei Partheien eines und desselben Grundprinzip's seien, so hatte Spinoza zwei Schulen, die sich über den Sinn seines System's stritten. Herr Bauer konnte den gedachten Aufschluß finden in Hegel's Phänomenologie. Hier heißt es wörtlich: „Ueber jenes absolute Wesen geräth die Aufklärung selbst mit sich in Streit . . . und theilt sich in zwei Partheien, . . . die eine . . . nennt jenes prädikatlose Absolute . . . das höchste absolute Wesen, . . . die andre nennt es Materie, . . . beides ist derselbe Begriff, der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern rein

nur in dem verschiednen Ausgangspunkt der beiden Bildungen.“ (Hegel's Phänomenologie p. 420. 421. 422.)

3) Endlich konnte Herr Bauer wieder in Hegel finden, daß die Substanz, wenn sie nicht zum Begriff und Selbstbewußtsein fortgehet, sich in die „Romantik“ verläuft. Aehnliches haben zu ihrer Zeit die Hallischen Jahrbücher entwickelt.

Um jeden Preis aber mußte *der* „*Geist*“ über seinen „Widersacher“, den *Materialismus*, ein „*einfältiges Schicksal*“ verhängen.

Anmerkung. Der Zusammenhang des französischen Materialismus mit Descartes und Locke, und der Gegensatz der Philosophie des 18. Jahrhunderts gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts sind in den meisten neueren *französischen* Geschichten der Philosophie ausführlich dargestellt. Wir hatten hier, der kritischen Kritik gegenüber, nur Bekanntes zu wiederholen. Dagegen bedarf der Zusammenhang des Materialismus des 18. Jahrhunderts mit dem englischen und französischen *Communismus* des 19. Jahrhunderts noch einer ausführlichen Darstellung. Wir beschränken uns hier darauf, aus Helvetius, Holbach und Bentham einige wenige praegnante Stellen zu citiren.

1) *Helvetius*: „Die Menschen sind nicht bös, aber ihren Interessen unterworfen. Man muß also nicht über die Bösartigkeit der Menschen klagen, sondern über die Unwissenheit der Gesetzgeber, welche das besondere Interesse immer in Gegensatz gegen das allgemeine Interesse gestellt haben.“ — „Die Moralisten haben bisher keinen Erfolg gehabt, weil man in der Gesetzgebung wühlen muß, um die schöpferische Wurzel der Laster auszureißen. In Neu-Orleans dürfen die Frauen ihre Männer verstoßen, sobald sie ihrer müde sind. In solchen Ländern findet man keine falschen Frauen, weil sie kein Interesse haben es zu sein.“ — „Die Moral ist eine nur frivole Wissenschaft, wenn man sie nicht mit der Politik und Gesetzgebung vereint.“ — „Die heuchlerischen Moralisten erkennt man einerseits an der Gleichgültigkeit, womit sie die Laster betrachten welche die Reiche auflösen, und andrerseits an dem Jähzorn, womit sie

gegen Privatlaster toben." — „Die Menschen sind weder gut noch böse geboren, aber bereit, das eine oder das andre zu sein, je nachdem ein gemeinschaftliches Interesse sie vereinigt oder scheidet." — „Wie die Staatsbürger ihr besonderes Wohl nicht bewirken könnten, ohne das allgemeine Wohl zu bewirken, so gäbe es keine Lasterhaften, als die Narren." — (De l'esprit, Paris, 1822. I. pag. 117. 240. 291. 299. 251. 369 u. 339). — Wie nach Helvetius die Erziehung, worunter er (cf. l. c. p. 390) nicht nur die Erziehung im gewöhnlichen Sinn, sondern die Gesammtheit der Lebensverhältnisse eines Individuums versteht, den Menschen bildet, wenn eine Reform nöthig ist, welche den Widerspruch zwischen dem besonderen Interesse und dem gemeinschaftlichen Interesse aufhebt, so bedarf er andrerseits zur Durchführung solcher Reform, eine Umwandlung des Bewußtseins: „Man kann die großen Reformen nur dadurch bewerkstelligen, daß man die stupide Verehrung der Völker für die alten Gesetze und Gewohnheiten schwächt;" (p. 260. l. c.) oder, wie er anderwärts sagt, die Unwissenheit aufhebt. —

2) Holbach. Ce n'est que lui-même que l'homme peut aimer dans les objets qu'il aime: ce n'est que lui-même qu'il peut affectionner dans les êtres de son espèce". „L'homme ne peut jamais se séparer de lui-même dans aucun instant de sa vie: il ne peut se perdre de vue". „C'est toujours notre utilité, notre intérêt.. qui nous fait haïr ou aimer les objets" (Système social. t. I. Paris 1822, p. 80. 112), aber: „l'homme pour son propre intérêt doit aimer les autres hommes puisqu'ils sont nécessaires à son bien-être.. La morale lui prouve, que de tous les êtres le plus nécessaire à l'homme c'est l'homme. (p. 76.) „La vraie morale, ainsi que la vraie politique est celle qui cherche à approcher les hommes, afin de les faire travailler par des efforts réunis à leur bonheur mutuel. Toute morale, qui sépare nos intérêts de ceux de nos associés est fausse, insensée, contraire à la nature." (p. 116.) „Aimer les autres... c'est confondre nos intérêts avec ceux de nos associés, afin de travailler à l'utilité commune... La vertu n'est que l'utilité des hommes réunis en société" (p. 77). „Un homme sans passions ou sans desirs cesserait d'être un homme... Parfaitement détaché de lui-même, comment pourrait on le déterminer à s'attacher à d'autres? Un homme, indifférent pour tout, privé de passions, qui se suffirait à lui-même, ne serait plus un être sociable... La vertu n'est que la communication du bien." l. c. p. 118. „La morale religieuse ne servit jamais à rendre les mortels plus sociables." p. 36. l. c.

3) Bentham. Wir citiren aus Bentham nur eine Stelle, worin er das „intérêt général im politischen Sinn" bekämpft. „L'intérêt des individus... doit céder à l'intérêt public. Mais... qu'est-ce que cela signifie? Chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre? Cet intérêt public, que vous personnifiez, n'est qu'un terme abstrait: il ne représente que la masse des intérêts individuels... S'il était bon de sacrifier la fortune d'un individu pour augmenter celle des autres, il serait encore mieux d'en sacrifier un second, un troisième, sans qu'on puisse assigner aucune limite.. Les intérêts individuels sont les seuls intérêts réels." (Bentham, théorie des peines et des récompenses, etc. Paris, 1835. 3e éd. II. p. 230).

---

e) Schließliche Niederlage des Socialismus.

„Die Franzosen haben eine Reihe von Systemen aufgestellt, wie die Masse zu organisiren sei; sie haben aber phantasieren müssen, da sie die Masse, wie sie ist, als brauchbares Material ansahen."

Die Franzosen und Engländer haben vielmehr bewiesen, und ganz im Detail bewiesen, daß die heutige Gesellschaftsordnung die „Masse wie sie ist", organisire und also deren Organisation sei. Die Kritik fertigt nach dem Vorgang der Allgemeinen Zeitung durch das gründliche Wort phantasieren sämmtliche socialistischen und kommunistischen Systeme ab.

Der ausländische Socialismus und Communismus ist hiermit von der Kritik erschlagen; sie verlegt ihre kriegerischen Operationen nach Deutschland.

„Als die deutschen Aufklärer in ihren Hoffnnngen von 1842 sich plötzlich getäuscht sahen und in ihrer Verlegenheit nicht wußten, was nun anzufangen sei, kam ihnen noch zu rechter Zeit die Kunde von den neueren

französischen Systemen. Sie konnten nun von der Hebung der niedern Volksklassen reden, und um diesen Preis durften sie sich der Frage überheben, ob sie nicht selbst zur Masse gehörten, die eben nicht nur in den untersten Schichten aufzusuchen ist."

Man sieht, die Kritik hat in der Apologie der Bauer'schen literarischen Vergangenheit so sehr ihren ganzen Vorrath an wohlmeinenden Gründen erschöpft, daß sie die deutsche socialistische Bewegung nur mehr aus der „Verlegenheit" der Aufklärer im Jahre 1842 zu erklären weiß. „Zum Glück kam ihnen die Kunde von den neueren französischen Systemen." Warum nicht von den englischen? Aus dem entscheidenden kritischen Grunde, weil Herr Bauer durch Stein's Buch: „Der Communismus und Socialismus des heutigen Frankreichs," keine Kunde von den neueren englischen Systemen erhalten hat. Es ist dies derselbe entscheidende Grund, warum für die Kritik in ihrem Gerede über die socialistischen Systeme immer nur französische Systeme existiren.

Die deutschen Aufklärer — klärt die Kritik weiter auf — begingen eine Sünde wider den heiligen Geist. Sie beschäftigten sich mit den schon im Jahre 1842 existirenden „niedern Volksklassen", um sich der damals noch nicht existirenden Frage zu überheben, welchen Rang sie in der Anno 1843 zu stiftenden kritischen Weltordnung einzunehmen berufen seien: Schaaf oder Bock, kritischer Kritiker oder unreine Masse, der Geist oder die Materie? Vor allem aber hätten sie ihr eignes kritisches Seelenheil ernstlich bedenken sollen, denn was hülfe mir alle Welt, die

niedern Volksklassen mit eingerechnet, so ich Schaden an meiner Seele nähme?

„Ein geistiges Wesen kann aber nicht gehoben werden, wenn es nicht verändert wird, und verändert kann es nicht werden, ehe es nicht den äußersten Widerstand erfahren hat."

Wäre die Kritik bekannter mit der Bewegung der niedern Volksklassen, sie wüßte, daß der äußerste Widerstand, den sie vom praktischen Leben erfahren haben, sie täglich verändert. Die neue prosaische und poetische Literatur, welche in England und Frankreich von den niedern Volksklassen ausgeht, würden ihr beweisen, daß die niedern Volksklassen auch ohne die unmittelbare Beschattung durch den heiligen Geist der kritischen Kritik, sich geistig zu heben wissen.

„Diejenigen" phantasiert die absolute Kritik weiter, „deren ganzes Besitzthum das Wort „Organisation der Masse" ist, u. s. w."

Von „Organisation der Arbeit" wurde viel gesprochen, obgleich auch dieses „Stichwort" nicht von den Socialisten selbst, sondern von der politisch-radicalen Parthei in Frankreich ausging, welche eine Vermittlung zwischen der Politik und dem Socialismus versuchte. Von „Organisation der Masse", als einem erst noch zu lösenden Problem, sprach Niemand vor der kritischen Kritik. Es wurde im Gegentheil gezeigt, daß die bürgerliche Gesellschaft, die Auflösung der alten feudalen Gesellschaft, diese Organisation ist.

Die Kritik führt ihren Fund mit Gänsefüßen an. Die Gans, welche Herrn Bauer jene Parole zur Rettung des Capitols zugeschnattert hat, ist Niemand anders, als seine eigene Gans, die kritische Kritik. Sie hat die Masse

neu organisirt, indem sie dieselbe als den absoluten Widersacher des Geistes construirte. Der Gegensatz des Geistes und der Masse ist die kritische „Organisation der Gesellschaft", wobei der Geist oder die Kritik die organisirende Arbeit, die Masse den Rohstoff, und die Geschichte das Fabrikat vorstellt.

Fragen wir nach den großen Siegen, welche die absolute Kritik in ihrem dritten Feldzug über die Revolution, den Materialismus und den Socialismus davongetragen hat, was das letzte Resultat dieser Herkulesarbeiten ist? Kein anderes, als daß jene Bewegungen resultatlos untergingen, weil sie noch mit Masse versetzte Kritik oder mit Materie versetzter Geist war. Sogar in der eignen literarischen Vergangenheit des Herrn Bauer entdeckte die Kritik eine vielseitige Verunreinigung der Kritik durch die Masse. Wenn sie aber hier statt einer Kritik eine Apologie schreibt, statt preißzugeben „sicher stellt", statt in der Versetzung des Geistes mit dem Fleische den Tod auch des Geistes zu finden, vielmehr die Sache umkehrt und in der Versetzung des Fleisches mit Geist das Leben sogar des Bauer'schen Fleisches findet — so ist sie dagegen um so rücksichtsloser und entschiedener terroristisch, so bald die unvollendete, noch mit Masse versetzte Kritik nicht mehr das Werk des Herrn Bauer ist, sondern das Werk ganzer Völker und einer Reihe von profanen Franzosen und Engländern, sobald die unvollendete Kritik nicht mehr die Judenfrage, oder die gute Sache der Freiheit, oder Staat, Religion und Parthei, sondern die Revolution, der Materialismus, der Socialismus, der Communismus heißt. Die Kritik hat so die Verun-

reinigung des Geistes durch die Materie und der Kritik durch die Masse vertilgt, indem sie ihr eignes Fleisch verschonte und fremdes Fleisch kreuzigte.

Auf eine oder die andere Weise ist der „mit Fleisch versetzte Geist", oder die „mit Masse versetzte Kritik" jedenfalls aus dem Wege geräumt. An die Stelle dieser unkritischen Versetzung ist die absolut kritische Zersetzung von Geist und Fleisch, Kritik und Masse, ihr reiner Gegensatz getreten. Dieser Gegensatz in seiner welthistorischen Gestalt, wie er das wahre geschichtliche Interesse der Gegenwart bildet, ist der Gegensatz des Herrn Bauer und Consorten oder des Geistes gegen den sonstigen Rest des Menschengeschlechts als der Materie.

Die Revolution, der Materialismus und der Communismus haben also ihren geschichtlichen Zweck erfüllt. Sie haben durch ihren Untergang dem kritischen Herrn seine Wege bereitet. Hosiannah!

f) Der spekulative Kreislauf der absoluten Kritik, und die Philosophie des Selbstbewußtseins.

Die Kritik, weil sie sich auf Einem Gebiete angeblich vollendet und rein durchgeführt hatte, beging also nur ein Versehn, „nur" eine „Inconsequenz", wenn sie nicht auf allen Gebieten der Welt „rein" und „vollendet" war. Das „Eine" kritische Gebiet ist kein anderes als das Gebiet der Theologie. Die reine Gegend dieses Gebiets erstreckt sich von der „Kritik der Synoptiker von Bruno Bauer", bis zum „Entdeckten Christenthum von Bruno Bauer" als der äußersten Grenzveste.

„Mit dem Spinozismus", heißt es, „war die neuere Kritik endlich in's Reine gekommen; es war also eine Inconsequenz, wenn sie — war es auch nur an einzelnen falsch auslaufenden Punkten — die Substanz auf einem Gebiet unbefangen voraussetzt.

Wurde vorhin das Geständniß von der Verwicklung der Kritik in politische Vorurtheile sogleich dahin gemildert, daß diese Verwicklung „im Grunde so locker!" gewesen sei, so wird hier das Geständniß der Inconsequenz temperirt durch das Einschiebsel, daß sie nur an einzelnen, falsch auslaufenden Punkten begangen wurde. Die Schuld lag nicht an Herrn Bauer, sondern an den falschen Punkten, welche, wie widerspenstige Gäule, mit der Kritik durchliefen.

Einige Citate werden zeigen, daß die Kritik durch die Ueberwindung des Spinozismus zum Hegel'schen Idealismus, von der „Substanz" zu einem andern metaphysischen Ungeheuer, zu dem „Subjekt", der „Substanz als Proceß", dem „unendlichen Selbstbewußtsein" kam, und daß das schließliche Resultat der „vollendeten" und „reinen" Kritik die Wiederherstellung der christlichen Creationstheorie in spekulativer, Hegel'scher Form ist.

Schlagen wir zunächst die Kritik der Synoptiker auf: „Strauß bleibt dem Standpunkt getreu, welchem die Substanz das Absolute ist. Die Ueberlieferung in dieser Form der Allgemeinheit, welche noch nicht die wirkliche und vernünftige Bestimmtheit der Allgemeinheit erreicht hat, die nämlich nur im Selbstbewußtsein, in dessen Einzelnheit und Unendlichkeit zu erreichen ist, ist nichts als

die Substanz, die aus ihrer logischen Einfachheit heraus-getreten und als die Macht der Gemeinde eine bestimmte Form der Existenz angenommen hat". (Kritik der Synopt. Bd. I. Vorrede p. VI.)

Ueberlassen wir „die Allgemeinheit, welche eine Bestimmtheit erreicht", die „Einzelnheit und Unendlichkeit" — den Hegel'schen Begriff — ihrem Schicksal. — Statt zu sagen, daß die Anschauung, welche in der Straußischen Theorie von der „Macht der Gemeinde" und der „Tradition" durchgeführt wird, ihren abstrakten Ausdruck, ihre logisch-metaphysische Hieroglyphe in der spinozistischen Vorstellung der Substanz besitzt, läßt Herr Bauer „die Substanz aus ihrer logischen Einfachheit heraustreten, und in der Macht der Gemeinde eine bestimmte Form der Existenz annehmen". Er wendet den Hegelschen Wunderapparat an, welcher die „metaphysischen Kategorien" — die aus der Wirklichkeit extrahirten Abstraktionen — aus der Logik, wo sie in die „Einfachheit" des Gedankens aufgelöst sind, herausspringen und „eine bestimmte Form" der physischen oder menschlichen Existenz annehmen, sich incarniren läßt. Hinrichs hilf!

„Mysteriös", fährt die Kritik gegen Strauß fort, „mysteriös ist diese Ansicht, weil sie in jedem Augenblicke, wenn sie den Prozeß, welchem die evangelische Geschichte ihren Ursprung verdankt, erklären und zur Anschauung bringen will, immer nur den Schein eines Prozesses hervorbringen kann; — der Satz: „die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quellen und ihren Ursprung", setzt zweimal dasselbe: „die Tradition" und die „evangelische Geschichte", setzt beide allerdings auch in Verhältniß, aber sagt uns

nicht, welchem innern Prozeß der Substanz die Entwicklung und Auslegung ihren Ursprung verdanke."

Nach Hegel ist die Substanz als innerer Prozeß zu fassen. Die Entwicklung von dem Standpunkt der Substanz charakterisirt er, wie folgt: „Näher diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Dasselbe sich verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur . . . einen langweiligen Schein von Verschiedenheit enthält." (Phänomenologie. Vorrede p. 12.) Hinrichs hilf!

Herr Bauer fährt fort: „Die Kritik hat sich demnach gegen sich selbst zu richten und die mysteriöse Substantialität . . . dahin aufzulösen, wohin die Entwicklung der Substanz selber treibt, zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Idee und zu deren wirklichen Existenz, dem unendlichen Selbstbewußtsein."

Die Kritik Hegels gegen den Substantialitätsstandpunkt fährt fort: „Die Verschlossenheit der Substanz ist aufzuschließen und diese zum Selbstbewußtsein zu erheben" (l. c. p. 7.)

Auch bei Bauer ist das Selbstbewußtsein die zum Selbstbewußtsein erhobne Substanz oder das Selbstbewußtsein als die Substanz, das Selbstbewußtsein ist aus einem Prädicate des Menschen in ein selbständiges Subjekt verwandelt. Es ist die metaphysisch-theologische Carrikatur des Menschen in seiner Trennung von der Natur. Das Wesen dieses Selbstbewußtseins ist daher nicht der Mensch, sondern die Idee, deren wirkliche Existenz es ist. Es ist die Menschge-

wordne Idee und darum auch unendlich. Alle menschlichen Eigenschaften verwandeln sich daher mysteriöser Weise in Eigenschaften des imaginairen „unendlichen Selbstbewußtseins". Herr Bauer sagt daher ausdrücklich von diesem „unendlichen Selbstbewußtsein", daß Alles in ihm seinen Ursprung und seine Erklärung, d. h. seinen Existentialgrund finde. Hinrichs hilf!

Herr Bauer fährt fort: „Die Kraft des Substantialitätsverhältnisses liegt in seinem Triebe, der uns zum Begriff, zur Idee und zum Selbstbewußtsein führt."

Hegel sagt: „So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz." „Der Uebergang des Substantialitäts-Verhältnisses geschieht durch seine eigne immanente Nothwendigkeit und ist weiter nichts, als daß der Begriff ihre Wahrheit ist." „Die Idee ist der adäquate Begriff." „Der Begriff . . . zur freien Existenz gediehen . . . ist nichts anders als das Ich oder das reine Selbstbewußtsein." (Logik. Hegels Werke, 2. Aufl. 5. Band. p. 6, 9, 229 13.) Hinrichs hilf!

Hochkomisch erscheint es, wenn Herr Bauer in seiner Literaturzeitung noch sagt: „Schon Strauß verfiel, weil er die Kritik des Hegel'schen Systems nicht zu vollenden vermochte, wenn er auch durch seine halbe Kritik die Nothwendigkeit ihrer Vollendung bewies ꝛc."

Nicht die vollendete Kritik des Hegel'schen Systems, sondern höchstens die Vollendung des Hegel'schen Systems, wenigstens in ihrer Anwendung auf die Theologie, glaubte Herr Bauer selbst in seiner Kritik der Synoptiker zu geben.

Er bezeichnet seine Kritik (Vorrede der Synopt. p. XXI.) als „letzte That eines bestimmten Systems", welches kein anderes System als das *Hegel'sche* ist.

Der Kampf zwischen *Strauß* und *Bauer* über die *Substanz* und das *Selbstbewußtsein* ist ein Kampf *innerhalb* der *Hegel'schen* Spekulationen. In *Hegel* sind *drei* Elemente, die *spinozistische* *Substanz*, das *Fichte'sche Selbstbewußtsein*, die *Hegel'sche* nothwendig-widerspruchsvolle *Einheit* von beiden, der *absolute Geist*. Das erste Element ist die metaphysisch travestirte *Natur* in der Trennung vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestirte *Geist* in der *Trennung* von der Natur, das dritte ist die metaphysisch travestirte *Einheit* von beiden, der *wirkliche Mensch* und die wirkliche *Menschengattung*.

Strauß führte den „*Hegel auf spinozistischem* *Standpunkt*, Bauer den *Hegel* auf *Fichte'schem* *Standpunkt* innerhalb des theologischen Gebietes consequent durch. Beide *kritisirten* Hegel, in so fern bei ihm jedes der beiden Elemente durch das andere *verfälscht* wird, während sie jedes derselben zu seiner *einseitigen*, also consequenten Ausführung entwickelten. — Beide gehn daher in ihrer Kritik *über* Hegel hinaus, aber Beide bleiben auch *innerhalb* seiner Spekulation stehen und repräsentiren jeder nur *eine* Seite seines Systems. Erst *Feuerbach*, der den *Hegel* auf *Hegel'schem* *Standpunkt* vollendete und kritisirte, indem er den metaphysischen *absoluten* Geist in den „*wirklichen Menschen auf der* *Grundlage der Natur*" auflöste, vollendete die *Kritik* der *Religion*, indem er zugleich zur *Kritik der Hegel'-*

schen Spekulation und daher aller Metaphysik die großen und meisterhaften Grundzüge entwarf.

Bei Herrn Bauer ist es zwar nicht mehr der heilige Geist, aber es ist das unendliche Selbstbewußtsein, welches dem Evangelisten in die Feder diktirt.

„Wir dürfen kein Hehl mehr haben, daß die richtige Auffassung der evangelischen Geschichte auch ihre philosophischen Grundlagen habe, nämlich an der Philosophie des Selbstbewußtseins." Bruno Bauer. (Krit. der Synopt. Vorred. p. XV.)

Diese bauer'sche Philosophie des Selbstbewußtseins, wie die Resultate, welche Herr Bauer aus seiner Kritik der Theologie gewann, sollen durch einige Auszüge aus dem: Entdeckten Christenthum, seiner letzten Religionsphilosophischen Schrift, charakterisirt werden.

Am angeführten Ort heißt es über die franz. Materialisten: „Wenn die Wahrheit des Materialismus, die Philosophie des Selbstbewußtseins aufgefunden, und das Selbstbewußtsein als das All, als die Lösung des Räthsels der spinozistischen Substanz und als die wahrhafte Causa sui erkannt ist … wozu ist der Geist da? Wozu das Selbstbewußtsein? Als ob nicht das Selbstbewußtsein, indem es die Welt, den Unterschied setzt, und in dem, was es hervorbringt, sich selbst hervorbringt, da es den Unterschied des Hervorgebrachten von ihm selbst wieder aufhebt, da es also nur in der Bewegung es selber ist — als ob es nicht in dieser Bewegung, die es selber ist, seinen Zweck hätte und sich selbst erst besäße!" (Entdeckt. Christ. p. 113.)

„Die franz. Materialisten haben die Bewegungen des Selbstbewußtseins allerdings als die Bewegungen des allgemeinen Wesens, der Materie, gefaßt, aber noch nicht sehen können, daß die Bewegung des Universums erst als die Bewegung des Selbstbewußtseins wirklich für sich geworden und zur Einheit mit ihr selbst zusammengegangen ist.“ (l. c. p. 115.) Hinrichs hilf!

Der erste Satz heißt zu deutsch: die Wahrheit des Materialismus ist das Gegentheil des Materialismus, der absolute, d. h. ausschließliche, überschwängliche Idealismus. Das Selbstbewußtsein, der Geist ist das All. Außer ihm ist Nichts. „Das Selbstbewußtsein“, „der Geist“ ist der allmächtige Schöpfer der Welt, des Himmels und der Erde. Die Welt ist eine Lebensäußerung des Selbstbewußtseins, das sich entäußern und Knechtsgestalt annehmen muß, aber der Unterschied der Welt von Selbstbewußtsein ist nur ein Scheinunterschied. Das Selbstbewußtsein unterscheidet nichts Wirkliches von sich. Die Welt ist vielmehr nur eine metaphysische Distinktion, ein Gespinnst seines ätherischen Gehirns und eine Einbildung desselben. Es hebt daher den Schein, als wenn etwas außer ihm existire, den es für einen Augenblick concessionnirt hat, wieder auf, und erkennt in seinem „Hervorgebrachten“ keinen realen, also keinen realiter sich von ihm unterscheidenden Gegenstand an. Durch diese Bewegung aber bringt das Selbstbewußtsein sich erst als absolut hervor, denn der absolute Idealist muß nothwendig, um absoluter Idealist zu sein, beständig den sophistischen Prozeß durchmachen, erst die Welt außer ihm in ein Scheinwesen, in einen bloßen Einfall seines Gehirns

zu verwandeln, und hinterher diese Phantasiegestalt für das, was sie ist, für eine bloße Phantasie zu erklären, um schließlich sein alleiniges, ausschließliches, auch nicht mehr von dem Schein einer Außenwelt genirtes Dasein proklamiren zu können.

Der zweite Satz heißt zu deutsch: Die französischen Materialisten haben allerdings die Bewegungen der Materie als geistvolle Bewegungen gefaßt, aber sie haben noch nicht sehen können, daß sie keine materiellen, sondern ideellen Bewegungen, Bewegungen des Selbstbewußtseins, also pure Gedankenbewegungen sind. Sie haben noch nicht sehn können, daß die wirkliche Bewegung des Universums erst als die von der Materie, d. h. von der Wirklichkeit freie und befreite ideale Bewegung des Selbstbewußtseins wahrhaft und wirklich geworden ist, d. h. daß eine von der idealen Hirnbewegung unterschiedne materielle Bewegung nur zum Schein existirt. Hinrichs hilf!

Diese spekulative Creations-Theorie findet man fast wörtlich bei Hegel; und man kann sie schon in seinem ersten Werke, in seiner Phänomenologie finden.

„Die Entäußerung des Selbstbewußtseins ist es, welche die Dingheit setzt. . . In dieser Entäußerung setzt es sich als Gegenstand, oder den Gegenstand als sich selbst. Andrerseits liegt hierin zugleich dies andre Moment, daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit eben so sehr aufgehoben und in sich zurückgenommen hat. . . . Dieses ist die Bewegung des Bewußtseins.“ (Heg. Phänomen. p. 575.)

„Das Selbstbewußtsein hat einen Inhalt, den es von sich unterscheidet. . . Dieser Inhalt ist in seinem Unter-

schiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des sich selbst Aufhebens. . . Dieser Inhalt, bestimmter angegeben, ist nichts anderes, als die so eben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar für sich als Geist durchläuft." (l. c. p.583.)

In Bezug auf diese Creations-Theorie Hegels bemerkt Feuerbach:

„Die Materie ist die Selbstentäußerung des Geistes. Damit bekommt die Materie selbst Geist und Verstand — zugleich ist sie aber doch wieder als ein nichtiges, unwahres Wesen gesetzt, indem erst das aus dieser Entäußerung sich herstellende, d. h. die Materie, die Sinnlichkeit von sich abstreifende Wesen als das Wesen in seiner Vollendung, in seiner wahren Gestalt und Form ausgesprochen wird. Das natürliche, materiell Sinnliche ist also auch hier das zu negirende, wie in der Theologie die durch die Erbsünde vergiftete Natur." (Philosophie der Zukunft p. 35.)

Herr Bauer vertheidigt also den Materialismus gegen die unkritische Theologie, indem er ihm zugleich vorwirft, „noch nicht" kritische Thologie, Verstandestheologie, Hegel'sche Spekulation zu sein. Hinrichs! Hinrichs!

Herr Bauer, der nun auf allen Gebieten seinen Gegensatz gegen die Substanz, seine Philosophie des Selbstbewußtseins oder des Geistes durchführt, muß daher auf allen Gebieten nur mit seinen eignen Hirngespinnsten zu thun haben. Die Kritik ist in seiner Hand das Instrument, um Alles, was außer dem unendlichen Selbstbewußtsein noch eine endliche materielle Exi-

stenz behauptet, in bloßen Schein und in reine Gedanken zu sublimiren. Er bekämpft in der Substanz nicht die metaphysische Illusion, sondern den weltlichen Kern — die Natur, die Natur sowohl wie sie außer dem Menschen existirt, als wie sie seine eigne Natur ist. Auf keinem Gebiete die Substanz voraussetzen — er spricht noch in dieser Sprache — heißt ihm also: kein vom Denken unterschiedenes Sein, keine von der geistigen Spontaneität unterschiedene Naturenergie, keine vom Verstand unterschiedene menschliche Wesenskraft, kein von der Thätigkeit unterschiedenes Leiden, keine von der eignen Wirkung unterschiedene Einwirkung von Andern, kein vom Wissen unterschiedenes Fühlen und Wollen, kein vom Kopf unterschiedenes Herz, kein vom Subjekt unterschiedenes Objekt, keine von der Theorie unterschiedene Praxis, keinen vom Kritiker unterschiedenen Menschen, keine von der abstrakten Allgemeinheit unterschiedene wirkliche Gemeinschaft, kein vom Ich unterschiedenes Du anerkennen. Es ist daher consequent, wenn Herr Bauer dazu fortgeht, sich selbst mit dem unendlichen Selbstbewußtsein, mit dem Geist zu identificiren, d. h. an die Stelle dieser seiner Geschöpfe ihren Schöpfer zu setzen. Es ist eben so consequent, die übrige Welt, welche eigensinnig darauf beharrt, etwas von seinem Hervorgebrachten Unterschiedenes zu sein, als halsstarrige Masse und Materie zu verwerfen. Und nun, so hofft er,

„Dauert es nicht lange
Und mit den Körpern wird's zu Grunde gehn."

Seine eigne Verstimmung, bisher

„Dem Etwas dieser plumpen Welt“

nicht beikommen zu können, construirt er sich ebenfalls consequent, als Selbstverstimmung dieser Welt, und die Empörung seiner Kritik über die Entwickelung der Menschheit, als massenhafte Empörung der Menschheit gegen seine Kritik, gegen den Geist, gegen Herrn Bruno Bauer und Consorten.

Herr Bauer war ein Theologe von Urbeginn an, aber kein gewöhnlicher, sondern ein kritischer Theologe, oder theologischer Kritiker. Schon als das äußerste Extrem der althegel'schen Orthodoxie, als spekulativer Zurechtmacher alles religiösen und theologischen Unsinns, erklärte er beständig die Kritik für sein Privateigenthum. Er bezeichnete damals die Straußische Kritik als menschliche Kritik, und machte ausdrücklich im Gegensatz zu derselben das Recht der göttlichen Kritik geltend. Das große Selbstgefühl, oder Selbstbewußtsein, welches der versteckte Kern dieser Göttlichkeit war, schälte er später aus der religiösen Vermummung heraus, verselbständigte es als ein eignes Wesen und erhob es unter der Firma: „das unendliche Selbstbewußtsein“, zum Prinzipe der Kritik. In seiner eignen Bewegung vollzog er sodann die Bewegung, welche die „Philosophie des Selbstbewußtseins“ als absoluten Lebensakt beschreibt. Er hob den „Unterschied des Hervorgebrachten,“ des unendlichen Selbstbewußtseins von dem Hervorbringenden, ihm selber, wieder auf, und erkannte, daß es in seiner Bewegung „nur er selber war,“ daß

also die Bewegung des Universums erst in seiner idealen Selbstbewegung wahrhaft und wirklich wird.

Die göttliche Kritik in ihrer Rückkehr in sich ist auf rationelle, bewußte, kritische Weise wiederhergestellt, das Ansichsein ist zum An und Fürsichsein, und erst im Schluß ist der erfüllte, verwirklichte, offenbarte Anfang geworden. Die göttliche Kritik im Unterschied von der menschlichen hat sich offenbart als die Kritik, als die reine Kritik, als die kritische Kritik. An die Stelle der Apologie des alten und neuen Testaments ist die Apologie der alten und neuen Werke des Herrn Bauer getreten. Der theologische Gegensatz von Gott und Mensch, von Geist und Fleisch, von Unendlichkeit und Endlichkeit, ist in den kritisch-theologischen Gegensatz des Geistes, der Kritik oder des Herrn Bauer, und der Materie der Masse oder der profanen Welt verwandelt. Der theologische Gegensatz von Glauben und Vernunft hat sich gelöst in den kritisch-theologischen Gegensatz des gesunden Menschenverstandes, und des rein kritischen Denkens. Die „Zeitschrift für spekulative Theologie" hat sich in die kritische Literaturzeitung verwandelt. Der religiöse Welterlöser endlich ist verwirklicht in dem kritischen Welterlöser, Herrn Bauer.

Das letzte Stadium Herrn Bauers ist keine Anomalie und seiner Entwickelung, es ist ihre Rückkehr in sich aus ihrer Entäußerung. Es versteht sich, daß das Moment, worin die göttliche Kritik sich entäußerte und aus sich heraustrat, mit dem Moment zusammenfällt, wo sie theilweise sich untreu wurde und Menschliches schuf.

Die absolute Kritik, in ihren Anfangspunkt zurückgekehrt, hat den spekulativen Kreislauf und damit ihren Lebenslauf beendigt. Ihre weitere Bewegung ist reines — über alles massenhafte Interesse erhabnes Kreisen in sich selbst und darum ohne alles weitere Interesse für die Masse.

VII. Kapitel.

Die Correspondenz der kritischen Kritik.

1) Die kritische Masse.

Où peut-on être mieux
Qu'au sein de sa famille.

Die kritische Kritik in ihrem absoluten Dasein als Herr Bruno hat die Menschheit in Masse, die ganze Menschheit, die nicht kritische Kritik ist, für ihren Gegensatz erklärt, für ihren wesentlichen Gegenstand, wesentlich, weil die Masse ad majorem gloriam dei, der Kritik, des Geistes, vorhanden, Gegenstand, weil sie die bloße Materie der kritischen Kritik ist. Die kritische Kritik hat ihr Verhältniß zur Masse als das welthistorische Verhältniß der Gegenwart proklamirt.

Man bildet indessen noch keinen welthistorischen Gegensatz durch die Erklärung, sich im Gegensatz zu der ganzen Welt zu befinden. Man kann sich einbilden, der Stein des allgemeinen Anstoßes zu sein, weil man aus Ungeschick allgemein anstößt. Zu einem welthistorischen Gegensatz gehört nicht nur, daß ich die Welt für meinen Gegensatz erkläre, sondern daß anderseits die Welt mich für

ihren wesentlichen Gegensatz erklärt, als solchen behandelt und anerkennt. Diese Anerkennung verschafft sich die kritische Kritik durch die Correspondenz, welche den Beruf hat, das kritische Erlöseramt, wie das allgemeine Aergerniß der Welt an dem kritischen Evangelium, vor der Welt zu bezeugen. Die kritische Kritik ist sich selbst Gegenstand, als Gegenstand der Welt. Die Correspondenz soll sie als solchen zeigen, als gegenwärtiges Weltinteresse.

Die kritische Kritik gilt sich als absolutes Subjekt. Das absolute Subjekt bedarf des Cultus. Zum wirklichen Cultus gehören dritte gläubige Individuen. Die heilige Familie zu Charlottenburg empfängt daher den gebührenden Cultus von ihren Correspondenten. Die Correspondenten sagen ihr, was sie ist, und was ihr Gegner, die Masse, nicht ist.

Indem auf diese Weise die Meinung der Kritik von sich selbst als Meinung der Welt dargestellt, indem ihr Begriff verwirklicht wird, verfällt sie allerdings der Inconsequenz. Innerhalb ihrer selbst zeigt sich eine Art von Massenbildung, nämlich die Bildung einer kritischen Masse, welche den einsylbigen Beruf hat, das unermüdliche Echo der kritischen Stichwörter zu sein. Der Consequenz wegen ist diese Inconsequenz verzeihlich. Die kritische Kritik, die nicht in der sündigen Welt zu Hause ist, muß in ihrem eignen Hause eine sündige Welt etabliren.

Der Correspondent der kritischen Kritik, das Glied der kritischen Masse, wandelt nicht auf Rosen. Sein Weg ist ein schwieriger, dornenvoller, ein kritischer Weg. Die kritische Kritik ist ein spiritualistischer Herr, reine Spontan=

eität, actus purus, intolerant gegen jede Einwirkung von außen. Der Correspondent darf also nur ein Scheinsubjekt sein, nur zum Schein sich selbständig zur kritischen Kritik verhalten, nur scheinbar ihr etwas Neues und Eignes mittheilen wollen. In Wahrheit ist er ihr eignes Machwerk, das nur für einen Augenblick vergegenständlichte und verselbständigte Vernehmen ihrer selbst.

Die Correspondenten verfehlen daher nicht, unaufhörlich zu versichern, daß die kritische Kritik selbst weiß, einsieht, kennt, begreift, erfährt, was ihr in demselben Augenblick zum Schein mitgetheilt wird. So braucht z. B. Zerrleder die Wendungen: „Begreifen Sie es? Sie wissen. Sie wissen zum 2ten und 3ten Mal. Sie werden nun genug gehört haben, um selbst einsehen zu können.“ —

So der Breslauer Correspondent Fleischhauer: „Daß aber ꝛc., wird Ihnen so wenig wie mir ein Räthsel sein.“ Oder der Züricher Correspondent Hirzel: „Sie werden wohl selbst erfahren.“ Der kritische Correspondent respektirt so sorgsam das absolute Begreifen der kritischen Kritik, daß er ihr selbst da ein Begreifen zumuthet, wo absolut nichts zu begreifen ist; z. B. Fleischhauer: „Sie werden mich vollständig (!) begreifen, (!) wenn ich Ihnen sage, daß man kaum ausgehen kann, ohne jungen katholischen Geistlichen in ihren langen schwarzen Kutten und Mänteln zu begegnen.“

Ja, in ihrer Angst hört der Correspondent die kritischen Kritik sagen, antworten, ausrufen, auslachen!

So z. B. Zerrleder: „Aber — sagen Sie; nun gut, so hören Sie.“ So Fleischhauer: „Doch, ich höre schon was Sie sagen; — ich meinte damit auch nur.“

So Hirzel: „Edelmann, werden Sie ausrufen!“ So ein Tübinger Correspondent: „Lachen Sie mich nicht aus!“

Die Correspondenten gebrauchen daher auch die Wendung, daß sie der krit. Kritik Thatsachen mittheilen, und ihr die geistige Interpretation zumuthen, ihr Prämissen liefern und ihr die Conclusion überlassen, oder sich gar entschuldigen, ihr längst Bekanntes wieder zu käuen.

So Zerrleder: „Es ist Ihrem Correspondenten nur möglich, ein Bild, eine Schilderung der Thatsachen zu geben. Der Geist, der diese Dinge belebt, wird ja Ihnen gerade nicht unbekannt sein.“ Oder auch: „Nun werden Sie sich schon selber den Schluß ziehen.“

So Hirzel: „Daß jede Schöpfung aus dem Extrem ihres Gegensatzes hervorgegangen, mit diesem spekulativen Satze werde ich Sie nicht noch erst unterhalten dürfen.“

Oder auch die Erfahrungen des Correspondenten sind blos die Erfüllung und Bestätigung kritischer Prophezeihungen.

So Fleischhauer. „Ihre Vorhersagung ist eingetroffen.“ So Zerrleder: „Die Tendenzen, welche ich Ihnen als in der Schweiz immer weiter um sich greifend geschildert habe, weit entfernt unheilsvoll zu sein, sind nur glückliche — nur eine Bestätigung Ihres schon oft ausgesprochenen Gedankens ꝛc.

Die kritische Kritik fühlt sich zuweilen gedrungen, die Herablassung auszusprechen, die in ihrem Correspondiren liege, und sie motivirt diese Herablassung dadurch, daß der Correspondent irgend ein Pensum glücklich absolvirt habe. So schreibt Herr Bruno dem Tübinger Correspondenten:

„Es ist wirklich eine Inconsequenz von mir, daß ich auf deinen Brief antworte. — — Auf der andern Seite hast du wieder . . . so Treffendes bemerkt, daß ich dir . . . die erbetene Aufklärung nicht versagen kann.“

Die kritische Kritik läßt sich aus der Provinz schreiben, worunter nicht die Provinz im politischen Sinne, die bekanntlich in Deutschland nirgendwo existirt, zu verstehen ist, sondern die kritische Provinz, deren Hauptstadt Berlin ist, Berlin, der Sitz der kritischen Patriarchen und der heiligen kritischen Familie, während in den Provinzen die kritische Masse haust. Die kritischen Provinzialen wagen nur unter Bücklingen und Entschuldigungen die Aufmerksamkeit der höchsten kritischen Stelle in Anspruch zu nehmen.

So schreibt ein Anonymus an Herrn Edgar, der als Mitglied der heiligen Familie ebenfalls ein vornehmer Herr ist:

„Geehrter Herr! Darin, daß die Jugend sich gern bei gemeinschaftlichen Bestrebungen zusammen schließt, (unsere beiderseitige Altersverschiedenheit beruht nur auf zwei Jahren) wollen Sie die Entschuldigung für diese Zeilen finden.“ Dieser Altersgenosse des Herrn Edgar bezeichnet sich nebenbei als das Wesen der neuesten Philosophie. Ist es nicht in der Ordnung, daß die Kritik mit dem Wesen der Philosophie in Correspondenz steht? Wenn der Altersgenosse des Herrn Edgar versichert, daß er seine Zähne schon verloren habe, so ist das nur eine Anspielung auf sein allegorisches Wesen. Dies „Wesen der neuesten Philosophie“ hat von Feuerbach das Moment der Bildung in die objektive Anschauung setzen gelernt. Es giebt sogleich eine Probe von seiner Bildung und Anschau-

ung, indem es Herrn Edgar zugleich versichert, es habe eine „Totalitätsanschauung von seiner Novelle“ — es leben feste Grundsätze! — gewonnen und zugleich offen gesteht, Herrn Edgars Absicht sei ihm durchaus nicht recht klar geworden, ja schließlich die Versicherung der gewonnenen Totalitätsanschauung durch die Frage paralysirt: „Oder habe ich Sie total mißverstanden?“ Nach dieser Probe wird man es in der Ordnung finden, wenn das Wesen der neuesten Philosophie in Bezug auf die Masse sich dahin äußert: „Wir müssen uns wenigstens einmal herablassen, den Zauberknoten untersuchen und lösen, der dem gemeinen Menschenverstand den Eingang in die unbeschränkte Denkfluth nicht gestattet.“

Will man sich eine vollständige Anschauung von der kritischen Masse erwerben, so lese man Herrn Hirzels aus Zürich Correspondenz. (Heft V.) Dieser Unglückliche memorirt mit wahrhaft rührender Gelehrigkeit und lobenswerthem Gedächtniß die kritischen Stichworte. Herrn Brunos Lieblingsphrasen von den Schlachten, die er geliefert, von den Feldzügen, die er entworfen und geleitet habe, fehlen nicht. Namentlich aber erfüllt Herr Hirzel seinen Beruf als Glied der kritischen Masse, wenn er über die profane Masse und ihr Verhältniß zur kritischen Kritik eifert.

Er spricht von der Masse, die an der Geschichte Theil zu haben meine, „von der reinen Masse“, von der „reinen Kritik“, von der „Reinheit dieses Gegensatzes“ — „ein Gegensatz, so rein — wie ihn die Geschichte nie so rein gegeben habe“, — von dem „malcontenten Wesen“, von der „vollendeten Leerheit, Verstimmung, Muthlosigkeit, Herzlosigkeit, Zaghaftigkeit, Wuth, Erbitterung der Masse

gegen die Kritik, von der Masse, die nur dazu da sei, um die Kritik durch ihren Widerstand schärfer und wachsamer zu machen". Er spricht von der „Schöpfung aus dem Extrem des Gegensatzes", von der Erhabenheit der Kritik über Haß und dergleichen profane Affekte. Auf diesen Reichthum an kritischen Stichworten beschränkt sich die ganze Lieferung des Herrn Hirzel an die „Literaturzeitung". Wie er der Masse ihre Zufriedenheit mit der bloßen „Gesinnung", dem „guten Willen", „der Phrase", dem „Glauben" ꝛc. vorwirft, so begnügt er sich selbst als ein Glied der kritischen Masse mit Phrasen, mit Aeußerungen seiner „kritischen Gesinnung", seines „kritischen Glaubens", seines „kritischen guten Wollens", und überläßt Herrn Bruno & Comp. das „Handeln, Arbeiten, Kämpfen" und die „Werke".

Trotz der fürchterlichen Schilderung, welche die Mitglieder der „kritischen Masse" von der welthistorischen Spannung der profanen Welt gegen die „kritische Kritik", entwerfen, ist wenigstens für den Ungläubigen noch nicht einmal der Thatbestand constatirt, der Thatbestand dieser welthistorischen Spannung. Die dienstfertige und unkritische Wiederholung der kritischen „Einbildungen" und „Prätensionen" im Munde der Correspondenten beweist nur, daß die fixen Ideen des Herrn auch die fixen Ideen des Dieners sind. Einer der kritischen Correspondenten versucht zwar, aus Thatsachen zu beweisen. „Ihr seht", schreibt er der heiligen Familie, „daß die Literaturzeitung ihren Zweck erfüllt, d. h. daß sie keinen Anklang findet. Anklang könnte sie nur finden, wenn sie mit der Gedankenlosigkeit mitklingelte, wenn ihr mit dem Schellenspiel von Redensarten einer ganzen Janitschaarenmusik gangbarer Kategorien

stolz voran schrittet." Ein Schellenspiel von Redensarten einer ganzen Janitschaarenmusik gangbarer Kategorien! Man sieht, der kritische Correspondent bestrebt sich in nicht „gangbaren" Redensarten einherzutraben. Seine Auslegung der Thatsache, daß die Literaturzeitung keinen Anklang findet, muß indeß als rein apologetisch zurückgewiesen werden. Man könnte diese Thatsache vielmehr umgekehrt dahin auslegen, daß die kritische Kritik sich im Einklang mit der großen Masse, nämlich der großen Masse der Scribenten befindet, die keinen Anklang findet.

Es genügt also nicht, daß die kritischen Correspondenten die kritischen Redensarten zugleich als „Gebet" an die heilige Familie und zugleich als „Verfluchungsformel" gegen die Masse richten. Es bedarf unkritischer, massenhafter Correspondenten, es bedarf wirklicher Abgeordneter der Masse an die kritische Kritik, um die wirkliche Spannung der Masse mit der Kritik zu beweisen.

Die kritische Kritik räumt daher auch der unkritischen Masse eine Stelle ein. Sie läßt unbefangene Repräsentanten derselben mit sich correspondiren, den Gegensatz zu sich als wichtig, als absolut anerkennen und den Angstschrei nach Erlösung aus dem Gegensatz erschallen.

2) Die „unkritische Masse" und die „kritische Kritik".

a) Die „verstockte Masse" und die „unbefriedigte Masse".

Die Herzenshärte, die Verstocktheit und blinde Ungläubigkeit „der Masse" hat einen ziemlich entschiedenen Repräsentanten. Dieser Repräsentant spricht von der nur „hegelsphilosophischen Ausbildung der Berliner Couleur." Der

„wahre Fortschritt", sagt er „den wir machen können, liegt nur allein in der Erkenntniß der Wirklichkeit. Von Ihnen aber erfahren wir nun, daß unser Erkennen nicht von der Wirklichkeit, sondern von etwas Unwirklichem war." Er bezeichnet die „Naturwissenschaft" als die Grundlage der Philosophie. „Ein guter Naturforscher verhält sich zum Philosophen, wie dieser zum Theologen". Er bemerkt ferner von der „Berliner Couleur": „Ich glaube nicht zuviel gesagt zu haben, wenn ich den Zustand dieser Leute daraus zu erklären suche, daß sie zwar den Prozeß des geistigen Mauserns durchgemacht haben, aber den Mauserstoff noch nicht losgeworden sind, um die Elemente der Neubildung und Verjüngung in sich aufnehmen zu können." „Diese (die naturwissenschaftlichen und industriellen) Kenntnisse müssen wir uns noch aneignen." „Die Welt und Menschenkenntniß, die uns vor allem nöthig ist, kann auch nicht allein durch die Schärfe des Denkens gewonnen werden, sondern alle Sinne müssen mitwirken, und alle Anlagen des Menschen als nöthiges und unentbehrliches Werkzeug dazu verwandt werden, sonst muß die Anschauung und das Erkennen stets mangelhaft bleiben — — — und den *moralischen Tod* herbeiführen".

Dieser Correspondent vergoldet indeß die Pille, die er der kritischen Kritik reicht. Er „läßt *Bauer's Worte* die richtige Anwendung finden", hat „*Bauers Gedanken* verfolgt", er läßt „*Bauer* richtig *gesagt haben*", er polemisirt endlich scheinbar nicht gegen *die* Kritik selbst, sondern gegen eine von ihr unterschiedene „Berliner Couleur."

Die kritische Kritik, welche sich getroffen fühlt und überdem in allen *Glaubensangelegenheiten* empfindlich

wie eine alte Jungfer ist, läßt sich durch diese Distinktionen und halbe Huldigungen nicht täuschen. „Sie haben sich getäuscht“, antwortet sie, „wenn Sie in der Partei, die Sie im Eingang ihres Briefes schildern, Ihren Gegner zu sehen meinten; gestehen Sie es sich vielmehr“ — und nun folgt die niederschmetternde Bannformel — „Sie sind ein Gegner der Kritik selbst!“ Der Unglückliche! Der Massenhafte! Ein Gegner der Kritik selbst! Was aber den Inhalt jener massenhaften Polemik betrifft, so erklärt die kritische Kritik den Respekt für ihr kritisches Verhältniß zur Naturforschung und zur Industrie. „Allen Respekt vor der Naturforschung! Allen Respekt vor James Watt und“ — wahrhaft erhabene Wendung! — „gar keinen Respekt vor den Millionen, die er seinen Vettern und Basen verschafft hat.“ Allen Respekt vor dem Respekt der kritischen Kritik! In demselben Briefe, worin die kritische Kritik der eben erwähnten Berliner Couleur vorwirft, daß sie über gediegene und tüchtige Arbeiten mit leichter Mühe hinaus sind, ohne sie zu studiren, daß sie mit einem Werke fertig sind, indem sie darüber die Bemerkung machen, es sei epochemachend ꝛc., in demselben Briefe wird sie selbst durch eine einfache Respektserklärung mit der gesammten Naturforschung und Industrie fertig. Die Clausel, welche die kritische Kritik ihrer Respektserklärung vor der Naturforschung anhängt, erinnert an des seeligen Ritters Krug erste Donnerkeile gegen die Naturphilosophie.

„Die Natur ist nicht die einzige Wirklichkeit, weil wir sie in ihren einzelnen Produkten essen und trinken“. Die kritische Kritik weiß von den einzelnen

Produkten der Natur so viel, „daß wir sie essen und trinken“. Allen Respekt vor der Naturwissenschaft der kritischen Kritik!

Consequenter Weise stellt sie der unbequem zudringlichen Zumuthung, „Natur“ und „Industrie“ zu studiren, folgende unstreitig geistreiche, rhetorische Ausrufung gegenüber: „Oder (!) meinen Sie, mit der Erkenntniß der geschichtlichen Wirklichkeit sei es schon zu Ende? Oder (!) wissen Sie eine einzige Periode der Geschichte, die in der That schon erkannt ist?“

Oder glaubt die kritische Kritik in der Erkenntniß der geschichtlichen Wirklichkeit auch nur zum Anfang gekommen zu sein, so lange sie das theoretische und praktische Verhalten des Menschen zur Natur, die Naturwissenschaft und die Industrie, aus der geschichtlichen Bewegung ausschließt? Oder meint sie irgend eine Periode in der That schon erkannt zu haben, ohne z. B. die Industrie dieser Periode, die unmittelbare Produktionsweise des Lebens selbst, erkannt zu haben? Allerdings die spiritualistische, die theologische kritische Kritik kennt nur — kennt wenigstens in ihrer Einbildung — die politischen, literarischen und theologischen Haupt- und Staatsaktionen der Geschichte. Wie sie das Denken von den Sinnen, die Seele vom Leibe, sich selbst von der Welt trennt, so trennt sie die Geschichte von der Naturwissenschaft und Industrie, so sieht sie nicht in der grob-materiellen Produktion auf der Erde, sondern in der dunstigen Wolkenbildung am Himmel die Geburtsstätte der Geschichte.

Der Repräsentant der „verstockten“ und „herzensharten“ Masse mit seinen treffenden Rügen und Zureden, wird als

massenhafter Materialist abgefertigt. Nicht besser geht es einem andern, minder böswilligen, minder massenhaften Correspondenten, der zwar Erwartungen in die kritische Kritik sezt, ohne sie aber befriedigt zu finden. Der Repräsentant der „unbefriedigten" Masse schreibt: „Doch muß ich gestehen, daß das erste Heft Ihrer Zeitung noch gar nicht befriedigt hat. Wir hätten doch etwas Anderes erwartet."

Der kritische Patriarch antwortet in eigner Person: „Daß es die Erwartungen nicht befriedigen würde, wußte ich im voraus, weil ich diese Erwartungen mir ziemlich leicht vorstellen konnte. Man ist so ermattet, daß man Alles auf einmal haben will. Alles? Nein! Wo möglich Alles und Nichts zugleich. Ein Alles das keine Mühe macht, ein Alles das man aufnehmen kann, ohne eine Entwickelung durchzumachen — ein Alles, das in einem Worte da ist."

In seiner Verstimmung über die ungebührlichen Anforderungen der „Masse", die von der aus Grundsatz und Naturanlage „Nichts gebenden" Kritik Etwas, ja Alles verlangt, erzählt der kritische Patriarch in der Weise alter Herren eine Anekdote. Neulich habe ein Berliner Bekannter über die Weitschweifigkeit und breite Umständlichkeit seiner Schriften — bekanntlich schlägt Herr Bruno aus dem Minimum eines noch so kleinen angeblichen Gedankens ein vielbogiges Werk — sich bitter beklagt. Er vertröstete ihn mit dem Versprechen, ihn zur leichteren Aneignung die für den Abdruck des Buchs nöthige Druckerschwärze, in eine kleine Kugel geformt, zu schicken. Der Patriarch erklärt sich die Breite seiner „Werke" aus der schlechten Vertheilung der Druckerschwärze, wie er das Nichts seiner Li-

teraturzeitung aus der Leere der „profanen Masse" erklärt, die, um sich zu füllen, Alles und Nichts auf einmal verschlucken möchte.

So wenig man die Wichtigkeit der bisherigen Mittheilungen verkennt, so wenig kann man einen welthistorischen Gegensatz darin erblicken, daß ein massenhafter Bekannter der kritischen Kritik sie für hohl, sie ihn dagegen für unkritisch erklärt, daß ein zweiter Bekannter seine Erwartungen in der Literaturzeitung nicht befriedigt, und daß ein dritter Bekannter und Hausfreund ihre Werke zu breit findet. Indessen der Bekannte No. 2, der Erwartungen hegt, und der Hausfreund No. 3, der die Geheimnisse der kritischen Kritik wenigstens kennen zu lernen wünscht, bilden den Uebergang zu einem inhaltsvolleren und gespannteren Verhältniß der Kritik und der „unkritischen Masse". So grausam die Kritik gegen die Masse von „verstocktem Herzen" und „gemeinem Menschenverstand" ist, so herablassend werden wir sie gegen die nach Erlösung aus dem Gegensatz wimmernde Masse finden. Die Masse, welche sich zerschlagenen Herzens, bußfertigen Sinnes und demüthigen Geistes der Kritik nähert, wird manch gewiegtes, prophetisches, biederbes Wort zum Lohn ihres wackern Strebens empfangen.

b) Die „weichherzige" und erlösungsbedürftige" Masse.

Der Repräsentant der sentimentalen, herzlichen, erlösungsbedürftigen Masse fleht und wedelt um ein wohlmeinendes Wort der kritischen Kritik mit Herzensergießungen, Bücklingen und Augenverdrehungen, wie folgende:

„Warum ich Ihnen dies schreibe, warum ich mich gegen Sie verantworte? Weil ich Sie achte und deshalb Ihre Achtung wünsche: weil ich Ihnen in Bezug auf meine Entwicklung den größten Dank schuldig bin, und Sie deshalb liebe. Mein Herz treibt mich gegen Sie, der mich . . . getadelt, mich zu verantworten . . . Ich bin weit entfernt, mich Ihnen hiermit aufdringen zu wollen, und nach mir urtheilend habe ich mir gedacht, daß Ihnen selbst wohl ein Beweis der Theilnahme von Seiten eines Ihnen sonst noch wenig bekannten Mannes erfreulich sein könnte. Ich mache keineswegs die Prätension, daß Sie diesen Brief beantworten sollen: ich will weder Ihnen die Zeit rauben, die Sie besser gebrauchen können, noch Ihnen eine Last aufladen, noch auch mich der Kränkung aussetzen, etwas, worauf ich hoffte, unerfüllt zu sehn. Mögen Sie mir das Schreiben für Sentimentalität, Zudringlichkeit oder Eitelkeit (!) auslegen, oder wofür Sie wollen, mögen Sie antworten oder nicht, ich kann dem Triebe nicht widerstehen, es abgehen zu lassen, und wünsche nur, daß Sie den freundlichen Sinn darin erkennen mögen, der es eingegeben hat.“!!

Wie Gott sich von jeher der Kleinmüthigen erbarmte, so sieht auch dieser massenhafte, aber demuthsvolle und nach der kritischen Erbarmung jammernde Correspondent seine Wünsche erfüllt. Die kritische Kritik antwortet ihm wohlmeinend. Noch mehr! Sie gibt ihm die tiefsten Aufschlüsse über die Gegenstände seiner Wißbegierde.

Vor zwei Jahren, belehrt die kritische Kritik, war es zeitgemäß, an die Aufklärung der Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts zu erinnern, um in der Schlacht, die damals

geschlagen wurde, an einer Stelle auch diese leichten Truppen agiren zu lassen. Jetzt ist es was ganz anderes. Wahrheiten ändern sich jetzt sehr schnell. Was damals an der Stelle war, ist jetzt ein Versehen. Natürlich war es auch damals nur „ein Versehen", aber ein Versehen „an der Stelle", wenn die absolute Kritik Allerhöchst selbst, Anecdota II. p. 89., diese leichten Truppen „unsere Heilige", unsre „Propheten", „Patriarchen" ꝛc. nannte. Wer wird leichte Truppen eine Truppe von „Patriarchen" nennen? Es war ein Versehen, „an der Stelle", wenn sie enthusiastisch von der Selbstverläugnung, sittlichen Energie und Begeisterung sprach, womit diese leichten Truppen „zeitlebens für die Wahrheit gedacht, gearbeitet — und studirt hätten." Es war ein „Versehen", wenn sie im „Entdeckten Christenthum, Vorrede", erklärte, diese „leichten" Truppen hätten „unüberwindlich geschienen, und jeder Kundige hätte ihnen im Voraus das Zeugniß ausgestellt, sie würden die Welt aus den Fugen reißen", und es habe „unzweifelhaft geschienen, daß es ihnen auch gelingen würde, der Welt eine neue Gestalt zu geben." Diesen leichten Truppen?

Weiter donnert die kritische Kritik dem wißbegierigen Repräsentanten der „herzlichen Masse":

„Wenn auch die Franzosen sich ein neues geschichtliches Verdienst durch ihre Versuche, eine sociale Theorie aufzustellen, erworben haben, so sind sie jetzt doch erschöpft, ihre neue Theorie war noch nicht rein, ihre socialen Phantasien, ihre friedliche Demokratie sind durchaus noch nicht von den Voraussetzungen des alten Zustandes frei."

Die Kritik spricht hier — wenn sie anders von irgend etwas spricht — vom Fourrierismus und zwar speciell vom Fourrierismus der Democratie parcifique. Dieser aber ist weit davon entfernt, die „sociale Theorie" der Franzosen zu sein. Die Franzosen haben sociale Theorien, aber nicht eine sociale Theorie, der verwässerte Fourrierismus nun gar, wie ihn die Democratie pacifique predigt, ist nichts als die sociale Lehre eines Theils der philanthropischen Bourgeoisie, das Volk ist communistisch, und zwar in eine Menge verschiedener Fractionen gespalten; die wahre Bewegung und Verarbeitung dieser verschiedenen socialen Schattierungen hat sich nicht nur nicht erschöpft, sondern hängt erst recht an. Sie wird aber nicht in der reinen d. h. abstrakten Theorie, wie es die kritische Kritik haben möchte, sondern in einer ganz praktischen Praxis endigen, die sich um die kategorischen Kategorien der Kritik in keiner Weise bekümmern wird.

„Keine Nation", plaudert die Kritik weiter, „hat bis jetzt etwas vor der andern voraus." . . . „Wenn eine dahin kommen kann, über die andere ein geistiges Uebergewicht zu bekommen, so wird es die sein, die im Stande ist, sich und die andern zu kritisiren, und die Ursachen des allgemeinen Verfalls zu erkennen."

Jede Nation hat bis jetzt etwas vor der andern voraus. Wenn aber die kritische Prophezeiung richtig ist, so wird keine Nation einen Vorzug vor der andern haben, denn alle civilisirten Völker Europas — Engländer, Deutsche, Franzosen — „kritisiren" jetzt „sich und die andern" und „sind im Stande, die Ursachen des allgemeinen Verfalls zu erkennen." Endlich ist es eine phrasenhafte Tauto-

logie zu sagen, daß das „Kritisiren“, „Erkennen“, daß geistige Thätigkeiten ein geistiges Uebergewicht geben, und die Kritik, die sich mit unendlichem Selbstbewußtsein über die Nationen stellt und harrt, bis diese zu ihren Füßen kniend um Erleuchtung flehen, zeigt durch diesen karrikirten, christlich-germanischen Idealismus erst recht, daß sie noch bis über die Ohren im Drecke der deutschen Nationalität steckt.

Die Kritik der Franzosen und Engländer ist nicht so eine abstrakte, jenseitige Persönlichkeit, die außer der Menschheit steht, sie ist die wirkliche menschliche Thätigkeit von Individuen, die wortthätige Glieder der Gesellschaft sind, die als Menschen leiden, fühlen, denken und handeln. Darum ist ihre Kritik zugleich praktisch, ihr Communismus ein Socialismus, in dem sie praktische, handgreifliche Maßregeln geben, in dem sie nicht nur denken, sondern noch mehr handeln, ist die lebendige, wirkliche Kritik der bestehenden Gesellschaft, die Erkenntniß der Ursachen „des Verfalls“. —

Nach den Aufklärungen der kritischen Kritik an das wißbegierige Glied der Masse, kann sie mit Recht von ihrer Literaturzeitung sagen:

„Hier wird die reine, darstellende, die Sache angreifende, Nichts hinzusetzende Kritik geübt.“ — Hier wird Nichts Selbstständiges gegeben, hier wird überhaupt Nichts gegeben, als die Nichtsgebende Kritik, das heißt, die Kritik, die sich bis zur äußersten Unkritik vollendet. Die Kritik läßt angestrichene Stellen drucken und erreicht ihre Blüthe in Excerpten. Wolfgang Menzel

und Bruno Bauer reichen sich die Bruderhand und die kritische Kritik steht da, wo die Identitätsphilosophie in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts stand, als Schelling gegen die massenhafte Zumuthung protestirte, daß er Etwas geben wolle, irgend Etwas als die reine, die ganz philosophische Philosophie.

c) Der Gnadendurchbruch der Masse.

Der weichherzige Correspondent, dessen Belehrung wir so eben beiwohnten, stand in einem gemüthlichen Verhältnisse zu der Kritik. Die Spannung der Masse mit der Kritik ist an ihm nur auf eine idyllische Weise angedeutet. Beide Seiten des welthistorischen Gegensatzes verhielten sich wohlmeinend und höflich, darum exorisch zu einander.

Die kritische Kritik, in ihrer sanitätswidrigen, geistersschütternden Wirkung auf die Masse, erscheint erst an einem Correspondenten, der mit dem einen Fuß schon in der Kritik, mit dem andern noch in der profanen Welt steht. Er repräsentirt die „Masse" in ihren innern Kämpfen mit der Kritik.

In manchen Momenten scheint es ihm, „daß Herr Bruno und seine Freunde die Menschheit nicht verstehe", die eigentlich Verblendeten sind. Er corrigirt sich sogleich: „Ja es steht mir ganz sonnenklar vor Augen, daß Sie Recht haben und daß Ihre Gedanken wahr sind, aber entschuldigen Sie, das Volk hat auch nicht Unrecht . . . Ach ja! das Volk hat Recht . . . Daß Sie Recht haben, kann ich nicht läugnen . . . Ich weiß wirklich nicht, wo das Alles hinaus soll: Sie werden sagen . . . nun, so bleib' doch zu

Hause . . . Ach, ich kann nicht mehr, . . . Ach . . . man müßte sonst am Ende verrückt werden . . . Sie werden wohlwollend aufnehmen. . . Glauben Sie mir, von der gewonnenen Erkenntniß wird es einem manchmal so dumm, als ginge einem ein Mühlrad im Kopf' herum." Auch ein anderer Correspondent schreibt, daß er „mitunter die Fassung verliere." Man sieht, in jenem massenhaften Correspondenten arbeitet die kritische Gnade am Durchbruch. Der arme Wurm! Die sündhafte Masse zieht ihn von der einen Seite, die kritische Kritik von der andern. Es ist nicht die gewonnene Erkenntniß welche den Katechumenen der kritischen Kritik in diesen Zustand von Hebetismus wirft, es ist die Glaubens- und Gewissensfrage, kritischer Christus oder Volk, Gott oder Welt, Bruno Bauer und seine Freunde oder profane Masse! Wie aber dem Durchbruch der göttlichen Gnade die äußerste Zerrissenheit des Sünders vorhergeht, so ist eine niederschlagende Verdummung der Vorläufer der kritischen Gnade. Kommt diese endlich zum Durchbruch, so verliert der Auserwählte zwar nicht die Dummheit, wohl aber das Bewußtsein der Dummheit.

3) Die unkritisch-kritische Masse, oder die Kritik und die „Berliner Couleur."

Es ist der kritischen Kritik nicht gelungen, sich als den wesentlichen Gegensatz und darum zugleich als den wesentlichen Gegenstand der Menschheit in Masse darzustellen. Abgesehen von den Repräsentanten der verstockten Masse, welche der kritischen Kritik ihre Gegenstandslosigkeit vorhält und ihr auf die galanteste Weise

zu verstehen gibt, daß sie den günstigen „*Mauserprozeß*“ noch nicht durchgemacht habe, vor allem aber sich erst solide Kenntnisse erwerben müsse, — ist der *weichherzige* Correspondent einmal kein *Gegensatz*, dann aber ist sein eigentlicher Annäherungsgrund an die kritische Kritik ein *rein persönlicher*. Er will, wie man in seinem Briefe eines weiteren nachlesen mag, eigentlich nur seine Pietät für Herrn Arnold Ruge mit seiner Pietät für Herrn *Bruno Bauer* vermitteln. Dieser Vermittelungsversuch macht seinem guten Herzen Ehre. Er bildet aber keinenfalls ein *massenhaftes Interesse*. Der zuletzt auftretende Correspondent endlich war nicht mehr *wirkliches* Glied der Masse, er war ein Katechumene der kritischen Kritik.

Ueberhaupt ist die *Masse* ein *unbestimmter* Gegenstand, der daher weder eine bestimmte Action ausüben, noch auch in ein bestimmtes Verhältniß treten kann. Die Masse, wie sie der Gegenstand der kritischen Kritik ist, hat nichts gemein mit den *wirklichen* Massen, die wieder sehr massenhafte Gegensätze unter sich bilden. *Ihre* Masse ist von ihr selbst „gemacht“, wie wenn ein Naturforscher statt von bestimmten Klassen zu reden, *die* Klasse sich gegenüberstellte.

Außer dieser *abstrakten* Masse, ihrem eignen Hirngespinnst, bedarf die *kritische Kritik* daher noch einer *bestimmten*, empirisch aufweisbaren, nicht blos vorgeschützten *Masse*, um einen wirklich massenhaften Gegensatz zu besitzen. Diese Masse muß in der kritischen Kritik zugleich ihr *Wesen* und zugleich die *Verrichtung ihres Wesens* erblicken. Sie muß kritische Kritik, Nicht-Masse sein *wollen*, ohne es sein zu *können*. Diese kritisch-unkritische Masse ist die obenerwähnte „*Berliner Couleur*“.

Auf eine Berliner Couleur reducirt sich die mit der kritischen Kritik ernstlich beschäftigte Masse der Menschheit.

Die „Berliner Couleur", der „wesentliche Gegenstand" der kritischen Kritik, mit dem sie immer in Gedanken beschäftigt ist, und den sie immer in Gedanken mit sich beschäftigt sieht, besteht, so viel wir wissen, aus wenigen çidevant Junghegelianern, denen die kritische Kritik, wie sie behauptet, theils den horror vacui, theils das Gefühl der Richtigkeit einflößt. Wir untersuchen nicht den Thatbestand, wir verlassen uns auf die Aeußerungen der Kritik.

Die Correspondenz ist nun hauptsächlich dazu bestimmt, dem Publikum dieses welthistorische Verhältniß der Kritik zu der „Berliner Couleur" weitläufig auseinander zu setzen, seine tiefe Bedeutung zu enthüllen, die nothwendige Grausamkeit der Kritik gegen diese „Masse" darzuthun und endlich den Schein hervorzubringen, als sei alle Welt um diesen Gegensatz ängstlich bemüht, indem sie bald für, bald gegen das Verfahren der Kritik sich äußert. So schreibt die absolute Kritik z. B. einem Correspondenten, der die Partei der „Berliner Couleur" nimmt: „Dergleichen Dinge habe ich schon so oft gehört, daß ich gar nicht mehr darauf Rücksicht zu nehmen beschlossen hatte." Die Welt ahnt nicht, wie oft sie sich mit dergleichen kritischen Dingen zu schaffen machte.

Hören wir nun, wie ein Glied der kritischen Masse über die Berliner Couleur berichtet:

„Wenn einer die Bauer's anerkennt, — (man muß die heilige Familie immer pêle-mêle anerkennen) — begann seine Antwort, so bin ich es: aber die Literaturzeitung!

Alles, was Recht ist! Es war mir interessant zu hören, was einer dieser Radicalen, dieser Klugen von Anno 42 über Euch dächte. . ." Es wird nun berichtet, daß der Unglückliche allerlei an der Literaturzeitung zu tadeln hatte.

Die Novelle des Herrn Edgar, „die drei Biedermänner", fand er roh und outrirt. Er begriff nicht, daß die Censur weniger ein Kampf Mann an Mann, weniger ein Kampf nach außen, als ein innerlicher ist. Sie geben sich nicht die Mühe in sich selbst einzukehren und an die Stelle der censurwidrigen Phrase, den fein durchgeführten, nach allen Seiten hin auseinandergelegten kritischen Gedanken zu setzen. Den Aufsatz des Herrn Edgar über Berand fand er ungründlich. Der kritische Berichterstatter findet ihn gründlich. Er gesteht zwar selbst: „Ich kenne Berand's Buch — nicht." Dagegen glaubt er, daß es Herrn Edgar gelungen ist, rc. und der Glaube macht bekanntlich seelig. „Ueberhaupt" fährt der kritische Gläubige fort „ist er (der von der Berliner Couleur) mit Edgars Sachen gar nicht recht zufrieden." Er findet auch „Proudhon nicht mit genug gründlichem Ernste behandelt." Hier nun ertheilt der Berichterstatter Herrn Edgar das Testimonium: „Ich kenne nun zwar (!?) Proudhon, ich weiß, daß die Darstellung Edgars die charakteristischen Punkte aus ihm genommen und auf anschauliche Weise neben einander gestellt hat." Der einzige Grund, warum Herrn Edgars so vortreffliche Kritik Proudhons nicht gefällt, kann nach dem Berichterstatter nur der sein, daß Herr Edgar keine übeln Winde gegen das Eigenthum losgelassen. Ja, man bedenke, der Gegner findet Herrn Edgars Aufsatz über die Union ouvrière unbedeutend.

Der Berichterstatter vertröstet Herrn Edgar: „natürlich, es ist ja darin nichts Selbständiges gegeben, und diese Leute haben sich wirklich auf den Gruppeschen Standpunkt, auf dem sie freilich immer standen, zurückbegeben. Geben, geben, geben soll die Kritik!“ Als habe die Kritik nicht ganz neue, linguistische, historische, philosophische, nationalökonomische, juristische Erfindungen gegeben! Und sie ist so bescheiden, sich sagen zu lassen, sie gebe nichts Selbständiges! Selbst unser kritischer Correspondent hat der bisherigen Mechanik Unbekanntes gegeben, wenn er Leute auf denselben Standpunkt, auf dem sie immer standen, zurückkehren läßt. Ungeschickt ist die Erinnerung an den Gruppeschen Standpunkt. Gruppe fragte in seiner sonst elenden und nicht nennenswerthen Brochüre bei Herrn Bruno an, was er nun Kritisches über die spekulative Logik zu geben habe? Herr Bruno wies ihn an kommende Geschlechter, und — „ein Narr wartet auf die Antwort.“

Wie Gott schon den ungläubigen Pharao dadurch strafte, daß er ihn verstockten Herzens machte und seiner Erleuchtung nicht werth erachtete, so versichert der Berichterstatter: „sie sind daher auch gar nicht werth, in Eurer Literaturzeitung den Inhalt zu sehen oder zu erkennen.“ Und statt seinem Freunde Edgar anzurathen, sich Gedanken und Kenntnisse zu verschaffen, gibt er den Rath: „Edgar möge sich einen Phrasensack anschaffen und künftig bei seinen Aufsätzen blind hineingreifen, um einen beim Publikum anklingenden Styl zu erhalten.“ Außer den Versicherungen von einer „gewissen Wuth, Mißliebigkeit, Inhaltslosigkeit, Gedankenlosigkeit, Ahnung der Sache hinter die sie

nicht kommen können, Gefühl der Richtigkeit" — alle diese Epitheta, versteht sich, gelten der Berliner Couleur, — werden der heiligen Familie Elogen wie folgende gemacht: „die Sache durchdringende Leichtigkeit der Behandlung, die Beherrschung der Kategorien, die durch Studium gewonnene Einsicht, kurz, die Herrschaft über die Gegenstände. Er (der von der Berliner Couleur) macht es sich mit der Sache leicht, Ihr macht die Sache leicht." Oder: „Ihr übt in der Literaturzeitung die reine, darstellende, die Sache ergreifende Kritik."

Schließlich heißt's: „Ich habe Euch das Alles so weitläufig geschrieben, weil ich weiß, daß ich Euch durch Mittheilungen der Ansichten meines Freundes eine Freude mache. Ihr seht daraus, daß die Literaturzeitung ihren Zweck erfüllt." Ihr Zweck ist ihr Gegensatz zur Berliner Couleur. Haben wir so eben die Polemik der Berliner Couleur gegen die kritische Kritik und ihre Zurechtweisung für diese Polemik erlebt, so wird uns nun in doppelter Weise ihr Streben nach der Erbarmung der kritischen Kritik geschildert.

Ein Correspondent schreibt: „Meine Bekannten in Berlin sagten mir, als ich Anfangs dieses Jahres dort war, daß Sie Alles von sich zurückstießen und fern hielten, sich ganz vereinsamten und jede Annäherung, jeden Umgang mit Geflissentlichkeit vermeiden. Ich kann natürlich nicht wissen, auf welcher Seite die Schuld ist."

Die absolute Kritik antwortet: „Die Kritik macht keine Parthei, will keine Parthei für sich haben, sie ist einsam — einsam, indem sie sich in ihren (!) Gegenstand

vertieft, einsam, indem sie sich ihm gegenüber stellt. Sie löst sich von Allem ab.“

Wie die kritische Kritik sich über alle dogmatischen Gegensätze zu erheben meint, indem sie an die Stelle der wirklichen Gegensätze den eingebildeten ihrer selbst und der Welt, des heiligen Geistes und der profanen Masse setzt, so glaubt sie sich über die Partheien zu erheben, indem sie unter den Partheistandpunkt herabfällt, indem sie sich selbst als Parthei der übrigen Menschheit gegenüber stellt und alles Interesse in der Persönlichkeit des Herrn Bruno & Comp. commentirt. Daß die Kritik in der Einsamkeit der Abstraktion thront, daß sie selbst wenn sie sich scheinbar mit einem Gegenstand beschäftigt, nicht aus ihrer gegenstandslosen Einsamkeit heraus in ein wahrhaft gesellschaftliches Verhältniß zu einem wirklichen Gegenstand tritt, weil ihr Gegenstand nur der Gegenstand ihrer Einbildung, nur ein eingebildeter Gegenstand ist: — die Wahrheit dieses kritischen Geständnisses beweißt unsere ganze Darstellung. Eben so richtig bestim.nt sie den Charakter ihrer Abstraktion als der absoluten Abstraktion dahin, daß „sie sich von Allem ablöst“, also eben diese Ablösung des Nichts von Allem, von allem Denken, Anschauen ꝛc. der absolute Unsinn ist. Die Einsamkeit übrigens, welche durch die Ablösung, Abstraktion von Allem erreicht wird, ist eben so wenig frei von dem Gegenstand, wovon sie abstrahirt, als Origenes frei von dem Zeugungsgliede war, das er von sich ablöste.

Ein anderer Correspondent beginnt damit, daß er Einen von der „Berliner Couleur“, den „er gesehen und gesprochen

habe", als „mißmuthig", „gedrückt", „nicht mehr den Mund aufthun könnend", der sonst immer mit einem „recht frechen Worte bei der Hand gewesen sei", als „kleinmüthig" schildert. Dies Mitglied der „Berliner Couleur" erzählt dem Correspondenten, der seinerseits der Kritik referirt:

„Er könne nicht begreifen, wie Leute, wie Ihr Beide, die doch sonst dem Humanitätsprinzip huldigten, sich so abschließend, so abstoßend, ja hochmüthig benehmen könnten." Er wisse nicht, „warum es einige giebt, die, wie es scheint, absichtlich eine Spaltung hervorrufen. Wir stehen doch Alle auf demselben Standpunkte, wir huldigen Alle dem Extrem, der Kritik, sind Alle fähig, einen extremen Gedanken, wenn auch nicht zu erzeugen, so doch aufzufassen und anzuwenden." Er „finde bei dieser Spaltung kein anderes leitendes Prinzip, als Egoismus und Hochmuth." Nun legt der Correspondent ein gutes Wort ein: „Haben denn nicht wenigstens einige unter unsern Freunden die Kritik erfaßt, oder vielleicht den guten Willen der Kritik ..... „ut desint vires, tamen est laudanda voluntas."

Die Kritik antwortet durch folgende Anthitesen zwischen sich und der Berliner Couleur:

„Es seien verschiedene Standpunkte der Kritik." Jene „glaubten die Kritik in der Tasche zu haben", sie „kenne und wende wirklich die Macht der Kritik an", d. h. sie behalte sie nicht in der Tasche. Für die erste sei die Kritik reine Form, für sie dagegen das „Inhaltvollste, vielmehr das einzig Inhaltvolle." Wie das absolute Denken sich selbst als für alle Realität gilt, so die kritische Kritik. Sie erblickt daher außer sich keinen Inhalt, sie ist daher nicht die Kritik wirklicher, außer dem kritischen Subjekt

hausender Gegenstände, sie macht vielmehr den Gegenstand, sie ista bsolutes Subjekt-Objekt. Weiter! „Die erste Art der Kritik setze sich mit Redensarten über Alles, über das Studium der Sachen hinweg, und die zweite löse sich mit Redensarten von Allem ab. "Die erstere ist „unwissend klug", die zweite ist „lernend". Die zweite ist allerdings unklug und lernt par ça, par là, aber nur scheinbar, aber nur, um das oberflächlich Erlernte als selbsterfundene Weisheit zum „Stichwort" gegen die Masse, von der sie gelernt, schleudern und es in kritisch-kritischen Unsinn auflösen zu können.

Der ersteren sind Worte, wie „Extrem", „Weitergehen", „nicht weit genug gehen" von Bedeutung und höchste angebetete Kategorien, die andere ergründet die Standpunkte und wendet nicht die Maaße jener abstrakten Kategorien auf sie an.

Die Ausrufungen der Kritik No. 2, es sei nicht mehr die Rede von der Politik, die Philosophie sei abgethan, ihr Hinwegsetzen über sociale Systeme und Entwickelungen durch Worte wie „phantastisch", „utopisch" ꝛc., was ist das Alles anders als eine kritisch-emendirte Wendung des „Weitergehens", „Nicht weit genug gehens?" Und ihre„ Maaße", wie: „die Geschichte", „die Kritik", „Zusammenfassen der Gegenstände", „das Alte und das Neue", „Kritik und Masse", „die Ergründung der Standpunkte" — kurz alle ihre Stichworte, sind etwa keine kategorischen und abstrakt kategorischeu Maaße!?

„Die erstere ist theologisch, boshaft, neidisch, kleinlich, anmaßend, die andere das Gegentheil von alle dem."

Nachdem die Kritik auf diese Weise sich in Einem Athemzuge ein Dutzend Lobsprüche gespendet hat, und alles das von sich aussagt, was der Berliner Couleur abgeht, wie Gott alles das ist, was der Mensch nicht ist, stellt sie sich das Zeugniß aus: „Sie erreichte eine Klarheit, eine Lernbegierde, eine Ruhe, in der sie unangreifbar und unüberwindlich ist.“

Sie kann daher über ihren Gegensatz, die Berliner Couleur, „höchstens das Geschäft des olympischen Gelächters auf sich nehmen.“ Dieses Auslachen — mit gewohnter Gründlichkeit entwickelt sie was dieses Auslachen ist und was es nicht ist — „dieses Auslachen ist kein Hochmuth.“ Bei Leibe nicht! Es ist die Negation der Negation. Es ist „nur der Proceß, den der Kritiker mit Behagen und Seelenruhe gegen einen untergeordneten Standpunkt, der sich ihm gleich dünkt“ — welcher Dünkel! — „anwenden muß.“ Also wenn der Kritiker lacht, so wendet er einen Proceß an! Und in seiner „Seelenruhe“ wendet er den Prozeß des Lachens nicht gegen Personen, sondern gegen einen Standpunkt! Selbst das Lachen ist eine Kategorie, die er anwendet und gar anwenden muß!

Die außerweltliche Kritik ist keine Wesensthätigkeit des wirklichen, darum in der gegenwärtigen Gesellschaft lebenden, leidenden, an ihren Qualen und Freuden theilnehmenden menschlichen Subjekts. Das wirkliche Individuum ist nur ein Accidenz, ein irdisches Gefäß der kritischen Kritik, die sich in ihm als die ewige Substanz offenbart. Nicht die Kritik des menschlichen Individuums, sondern das unmenschliche Individuum

der *Kritik* ist Subjekt. Nicht die Kritik ist eine *Aeußerung* des *Menschen*, sondern der Mensch eine *Entäußerung der Kritik*, der Kritiker lebt daher völlig außer der Gesellschaft.

„Kann der Kritiker in derjenigen Gesellschaft leben, die er kritisirt?" Vielmehr: muß er nicht in dieser Gesellschaft leben, muß er nicht selbst eine Lebensäußerung dieser Gesellschaft sein? Warum *verkauft* der Kritiker seine Geistesprodukte, da er hiermit das schlechteste Gesetz der heutigen Gesellschaft zu dem seinigen macht? „*Der* Kritiker darf es nicht einmal wagen, sich *persönlich* in die Gesellschaft einzulassen." Darum bildet er sich eine *heilige Familie*, wie auch der einsame Gott in der heiligen Familie seine langweilige Trennung von aller Gesellschaft aufzuheben trachtet. Wenn der Kritiker sich von der *schlechten Gesellschaft* losmachen *will*, so mache er sich vor Allem von der *Gesellschaft seiner selbst* los. „So entbehrt der Kritiker aller *Freuden* der *Gesellschaft*, aber auch *ihre Leiden* bleiben ihm fern. Er kennt weder „*Freundschaft*", — mit Ausnahme der kritischen Freunde, — noch Liebe — mit Ausnahme der *Selbstliebe* — „dafür prallt aber die Verläumdung machtlos an ihm ab; nichts kann ihn beleidigen; ihn berührt kein Haß, kein Neid; Aerger und Gram sind ihm *unbekannte* Affecte." Kurz der Kritiker ist frei von allen *menschlichen Leidenschaften*, er ist eine *göttliche* Person, er kann von sich das Lied der Nonne singen:

„Ich gedenk' an keine Liebe,
Ich gedenk' an keinen Mann,
Ich gedenk' an Gott den Vater,
Der mich erhalten kann."

Es ist der Kritik nicht gegeben irgend einen Passus zu schreiben, ohne sich zu widersprechen. So sagt sie uns schließlich, „das „Philisterthum, das den Kritiker mit Steinen wirft" — nach biblischer Analogie muß er gesteinigt werden — „das ihn mißkennt und ihm u n r e i n e Motive unterschiebt" — der r e i n e n Kritik u n r e i n e Motive unterzuschieben! — „um i h n s i c h g l e i c h zu machen", — der oben gerügte Gleichheitsdünkel — „es wird von ihm n i c h t v e r l a c h t, denn das ist er nicht werth, sondern durchschaut, und von ihm mit Ruhe in seine unbedeutende Bedeutendheit zurückgewiesen."

Mehr oben m u ß t e der Kritiker den P r o z e ß d e s A u s l a c h e n s gegen den sich „gleichdünkenden, untergeordneten Standpunkt anwenden." Die Unklarheit der kritischen Kritik über ihre Verfahrungsweise gegen die gottlose „Masse" scheint fast auf eine innerliche Gereiztheit, auf eine Galle hinzudeuten, für welche die „Affekte" keine „Unbekannte" sind. —

Man darf indeß nicht verkennen. Nachdem die Kritik bisher als ein Herkules gekämpft, um sich von der unkritischen „profanen Masse" und „Allem" a b z u l ö s e n, hat sie endlich ihre e i n s a m e, g ö t t l i c h e, s e l b s t g e n ü g s a m e, a b s o l u t e Existenz glücklich herausgearbeitet. Wenn in dem ersten Aussprechen dieser ihrer „neuen Phase die alte Welt der s ü n d l i c h e n A f f e k t e über sie selbst noch eine Macht zu haben scheint, so werden wir sie nun in einer „K u n s t g e s t a l t" ihre ästhetische Abkühlung und V e r k l ä r u n g finden und ihre B u ß e vollbringen sehen, damit sie endlich als zweiter, triumphirender C h r i s t u s das k r i t i s c h e j ü n g s t e G e r i c h t feiern und nach ihrem Sieg über den Drachen ruhig zum Himmel fahren könne.

VIII. Kapitel.

Weltgang und Verklärung der „kritischen Kritik", oder „die kritische Kritik" als Rudolph Fürst von Geroldstein.

Rudolph, Fürst von Geroldstein, *büßt* in seinem *Weltgang* ein *doppeltes* Vergehen, sein *persönliches* Vergehen und das Vergehen der *kritischen Kritik*. Er selbst hat im eifrigen Zwiegespräch das Schwert auf seinen Vater gezückt, die kritische Kritik hat im eifrigen Zwiegespräch sich zu sündlichen Affekten gegen die Masse hinreißen lassen. Die kritische Kritik hat nicht *ein einziges* Geheimniß enthüllt. Rudolph thut dafür Buße und enthüllt *alle* Geheimnisse.

Rudolph ist, wie Herr Szeliga berichtet, der *erste* Diener des *Staats* der Menschheit. (*Humanitätsstaat* des Schwaben *Egidius*. Siehe constitutionelle Jahrbücher von Dr. Karl Weil 1842. 2. Band.)

Damit *die Welt nicht untergehe*, müssen nach Herrn Szeliga's Behauptung die „Männer der rücksichtslosen Kritik auftreten . . . Rudolph ist ein *solcher* Mann . . . Rudolph faßt den Gedanken *reiner Kritik*. Und dieser Gedanke ist fruchtbringender für ihn und die Menschheit, als *alle* Erfahrungen, welche diese in ihrer *Geschichte* gemacht, als *alles* Wissen, das Rudolph aus dieser Geschichte, geleitet selbst von dem treusten Lehrer, sich hat aneignen können. — — — Das unpartheische Gericht, mit welchem Rudolph seinen *Weltgang* verewigt, ist *in der That* nichts anderes als:

die Enthüllung der Geheimnisse der Gesellschaft."

Er ist **„das enthüllte Geheimniß aller Geheimnisse."**

Rudolph hat über unendlich mehr äußere Mittel zu gebieten, als die übrigen Männer der kritischen Kritik. Sie vertröstet sich:

„Unerreichbar sind für den weniger von dem Geschick Begünstigten Rudolphs Resultate (!), nicht unerreichbar das schöne Ziel (!).“ Die Kritik überläßt es daher dem von dem Geschick begünstigten Rudolph, ihre eignen Gedanken zu verwirklichen. Sie singt ihm zu:

„Hahnemann
Geh du voran
Du hast die großen Wasserstiefel an!“

Begleiten wir Rudolph auf seinem kritischen Weltgang, der „fruchtbringender für die Menschheit ist als alle Erfahrungen, welche die Menschheit in ihrer Geschichte gemacht hat, als alles Wissen“ ꝛc., der zweimal die Welt vor dem Untergehn rettet.

1) Kritische Verwandlung eines Metzgers in einen Hund, oder der Chourineur.

Chourineur war von Haus aus ein Metzger. Verschiedene Collisionen machen den gewaltsamen Naturmenschen zum Mörder. Rudolph findet ihn zufällig, als er eben die Fleur de Marie mißhandelt. Rudolph versetzt dem gewandten Raufbold einige meisterhafte, imponirende Faustschläge auf das Haupt. Rudolph erwirbt dadurch Chourineur's Achtung. Später in der Verbrecherkneipe äußert sich Chourineur's gutherziges Temperament. Rudolph sagt ihm: „Du hast noch Herz und Ehre.“ Er flößt ihm durch diese Worte Achtung vor sich selbst ein. Chourineur ist gebessert, oder wie Herr Szeliga sagt, in ein „moralisches Wesen“ umge-

wandelt. Rudolph nimmt ihn unter seine Protektion. Folgen wir dem von Rudolph geleiteten Bildungsgang Chourineur's.

1tes Stadium. Der erste Unterricht, den Chourineur erhält, ist ein Unterricht in der Heuchelei, Treulosigkeit, Heimtücke und Verstellung. Rudolph benutzt den moralisirten Chourineur ganz in derselben Weise, wie Vidocq die von ihm moralisirten Verbrecher benutzte, d. h. er macht ihn zum **Mouchard** und **Agent provocateur**. Er giebt ihm den Rath sich bei dem **Maitre d'école** das „Ansehen zu geben", als habe er seine „Prinzipien, nicht zu stehlen", verändert, dem Maitre d'école eine Diebesexpedition vorzuschlagen und ihn dadurch in eine von Rudolph gestellte Falle zu locken. Chourineur hat das Gefühl, daß man ihn zu einer „Farce" mißbrauchen will. Er protestirt gegen die Anmuthung, die Rolle des **Mouchard** und **Agent provocateur** zu spielen. Rudolph überzeugt den naturwüchsigen Menschen leicht durch die „reine" Casuistik der kritischen Kritik, daß ein schlechter Streich kein schlechter Streich ist, wenn er aus „guten, moralischen" Gründen verübt wird. Chourineur lockt als agent provocateur unter dem Schein der Kameradschaft und des Vertrauens seinen ehemaligen Gefährten in's Verderben. Zum Erstenmale in seinem Leben begeht er eine Infamie.

2tes Stadium. Wir finden den Chourineur wieder als **garde malade** Rudolph's, den er aus einer Lebensgefahr errettet hat.

Chourineur ist ein so anständiges moralisches Wesen geworden, daß er den Vorschlag des Negerarztes David, sich auf den Fußboden zu setzen, ablehnt, aus Furcht den Teppich zu beschmutzen. Ja er ist zu schüchtern um

sich auf einen Stuhl zu setzen. Erst setzt er den Stuhl auf den Rücken, und dann sich selbst auf die Vorderfüße des Stuhls. Er verfehlt nicht, sich jedesmal zu entschuldigen, sobald er Herrn Rudolph, den er aus Todesgefahr errettet, seinen „Freund" oder Monsieur statt Monseigneur anredet.

Bewundernswürdige Dressur des rücksichtslosen Naturmenschen! Chourineur spricht das innerste Geheimniß seiner kritischen Verwandlung aus, wenn er dem Rudolph gesteht, für ihn dasselbe Attachement zu fühlen, welches ein Bulldogge für seinen Herrn empfindet. „Je me sens pour vous, comme qui dirait l'attachement d'un bouledogue pour son maître." Der ehemalige Metzger ist in einen Hund verwandelt. Von nun an werden sich alle seine Tugenden in die Tugend des Hundes, in das reine „Dévouement" für seinen Herrn auflösen. Seine Selbständigkeit, seine Individualität werden vollständig verschwinden. Wie aber schlechte Maler ihrem Gemälde einen Zettel in den Mund legen müssen, um zu sagen, was es bedeuten soll, so wird Eugen Sue dem „bouledogue" Chourineur einen Zettel in den Mund legen, der fortwährend betheuert: „die beiden Worte, du hast Herz und Ehre, haben mich zum Menschen gemacht." Chourineur wird bis zu seinem letzten Athemzug nicht in seiner menschlichen Individualität, sondern in diesem Zettel das Motiv seiner Handlungen finden. Als Probe seiner moralischen Besserung wird er über seine eigne Vortrefflichkeit und über die Schlechtigkeit anderer Individuen vielfach reflektiren, und so oft er mit moralischen Redensarten um sich wirft, wird ihm Rudolph sagen: „ich höre dich gern so sprechen." Chourineur ist

kein gewöhnlicher, sondern ein moralischer Bulldogge geworden.

3tes Stadium. Wir haben schon den spießbürgerlichen Anstand, der an die Stelle der rohen, aber kühnen Ungenirtheit Chourineur's getreten ist, bewundert. Wir erfahren nun, daß er, wie es einem „moralischen Wesen" geziemt, auch den Gang und die Haltung des Spießbürgers sich angeeignet hat.

„A le voir marcher — on l'eût pris pour le bourgeois le plus inoffensif du monde."

Noch trauriger wie diese Form ist der Gehalt, den Rudolph seinem kritisch reformirten Leben gibt. Er schickt ihn nach Afrika, um als „ein lebendiges und heilsames Exempel der Reue der ungläubigen Welt zum Schauspiel zu dienen." Nicht seine eigne menschliche Natur hat er von nun an darzustellen, sondern ein christliches Dogma.

4tes Stadium. Die kritisch-moralische Umwandlung hat den Chourineur zu einem stillen, vorsichtigen Mann gemacht, der sein Betragen nach den Regeln der Furcht und Lebensklugheit einrichtet.

„Le chourineur", berichtet Murph, dessen indiskrete Einfalt beständig aus der Schule plaudert „n'a pas dit un mot de l'execution du maitre d'école, de peur de se trouver compromis."

Chourineur weiß also, daß die Exekution des maitre d'école eine rechtswidrige Handlung war. Er plaudert sie nicht aus, aus Furcht sich zu compromittiren. Weiser Chourineur!

5tes Stadium. Chourineur hat seine moralische Bildung so weit vollendet, daß er sein hündisches Verhält-

niß zu Rudolph unter einer civilisirten Form — sich zum Bewußtsein bringt. Er sagt zu Germain, nachdem er ihn aus einer Todesgefahr errettet hat:

„Ich habe einen Protektor, der für mich dasselbe ist, was Gott für die Priester — es ist um sich auf die Kniee vor ihm zu werfen.“ Und in Gedanken liegt er vor seinem Gott auf den Knieen. „Herr Rudolph“, fährt er zu Germain fort, „beschützt Sie. Ich sage Herr, aber ich müßte sagen Gnädiger Herr. Doch ich habe die Gewohnheit, ihn Herr Rudolph zu nennen, und er erlaubt es mir.“

„Herrliches Erwachen und Erblühen!“ ruft Szeliga im kritischen Entzücken aus!

6tes Stadium. Chourineur beendigt würdig seine Laufbahn des reinen dévouement, der moralischen Bulldoggenthums, indem er sich schließlich für seinen gnädigen Herrn todtstechen läßt. Im Augenblick, wo das Skelett den Prinzen mit seinem Messer bedroht, hält Chourineur den Arm des Mörders auf. Skelett durchsticht ihn. Der sterbende Chourineur aber sagt zu Rudolph: „Ich hatte Recht zu sagen, daß ein Stück Erde (ein Bulldogge) wie ich, manchmal einem großen gnädigen Herrn, wie Ihnen, nützlich sein könne.“

Dieser hündischen Aeußerung, welche den ganzen kritischen Lebenslauf Chourineur's in ein Epigramm zusammenfaßt, fügt der Zettel in seinem Munde hinzu:

„Wir sind quitt, Herr Rudolph. Sie haben mir gesagt, daß ich Herz und Ehre hätte.“

Herr Szeliga schreit aus vollen Leibeskräften: „Welch ein Verdienst erwirbt sich Rudolph damit, den „Schurimann“ (?) der Menschheit (?) zurückgegeben zu haben!“

2) Enthüllung des Geheimnisses der kritischen Religion oder Fleur de Marie.

a) Die spekulative „Marien-Blume.“

Noch ein Wort über die spekulative „Marien-Blume“ des Herrn Szeliga, ehe wir zu der Fleur de Marie des Eugen Sue übergehen.

Die spekulative „Marien-Blume“ ist vor Allem eine Berichtigung. Der Leser könnte nämlich aus der Construktion des Herrn Szeliga schließen, Eugen Sue habe „die Darstellung der objektiven Grundlage (des „Weltzustandes“) von der Entwicklung der handelnden individuellen Kräfte, welche nur aus jenem Hintergrund begriffen werden können, getrennt.“

Außer der Aufgabe, diese irrthümliche, durch Herrn Szeliga's Darstellung erzeugte Vermuthung des Lesers zu berichtigen, hat Marien-Blume auch noch einen metaphysischen Beruf in unserm, nämlich Herrn Szeliga's „Epos.“

„Weltzustand und epische Begebenheit würden auch noch nicht zu einem wahrhaft einigen Ganzen künstlerisch verbunden sein, wenn sie nur in einem bunten Gemisch durcheinander kreuzten, bald hier ein Stück Weltzustand, und wieder dort eine Scenehandlung mit einander abwechselten. Soll wirkliche Einheit entstehen, so müssen beide, die Geheimnisse dieser befangenen Welt und die Klarheit, Offenheit und Sicherheit, mit welcher Rudolph in sie eindringt und sie enthüllt, in einem Individuum zusammenstoßen . . . Marien-Blume hat diese Aufgabe.“

Herr Szeliga construirt Marien-Blume nach der Analogie der Bauer'schen Construktion der Mutter Gottes.

Auf der einen Seite steht das „Göttliche" (Rudoph), „dem alle Macht und Freiheit" zugeschrieben wird, das allein thätige Princip. Auf der andern Seite steht der passive „Weltzustand" und die ihm angehörigen Menschen. Der Weltzustand ist der „Boden des Wirklichen." Soll dieser nun nicht „ganz verlassen", oder „der letzte Rest des Naturzustandes nicht aufgehoben" werden, soll die Welt selbst an dem „Prinzip der Entwicklung", das Rudolph ihr gegenüber in sich concentrirt, noch einigen Antheil haben, soll „das Menschliche nicht als schlechthin unfrei und unthätig dargestellt werden", so muß Herr Szeliga dem „Widerspruch des religiösen Bewußtseins" anheim fallen. Obgleich er den Weltzustand und seine Thätigkeit als den Dualismus einer todten Masse und der Kritik (Rudolp's) auseinander reißt, muß er dennoch dem Weltzustand und der Masse wieder einige Attribute der Göttlichkeit zugestehen, und in der Marien-Blume die spekulative Einheit beider, Rudolph's und der Welt, construiren. (Siehe Kritik der Synoptiker, Band I. p. 39.)

Außer den wirklichen Beziehungen, in welchen der Hausbesitzer (die handelnde „individuelle Kraft) zu seinem Hause (der „objektiven Grundlage") steht, bedarf die mystische Spekulation, auch die spekulative Aesthetik, noch einer dritten concreten, spekulativen Einheit, eines Subjekt-Objekts, welches das Haus und der Hausbesitzer in Einer Person ist. Weil die Spekulation die natürlichen Vermittlungen in ihrer breiten Umständlichkeit nicht liebt, so sieht sie nicht ein, daß dasselbe „Stück Weltzustand", das Haus z. B., welches für den Einen, z. B. für den Hausbesitzer, eine „objektive Grundlage" ist, für den Andern, den

Baumeister des Hauses z. B., eine „epische Begebenheit“ ist. Die kritische Kritik, welche der „romantischen Kunst“ das „Dogma der Einheit“ zum Vorwurf macht, setzt, um ein „wahrhaft einiges Ganze“, um eine „wirkliche Einheit“ zu erhalten, an die Stelle des natürlichen und menschlichen Zusammenhangs zwischen Weltzustand und Weltbegebenheit, einen phantastischen Zusammenhang, ein mystisches Subjekt-Objekt, wie Hegel an die Stelle des wirklichen Zusammenhangs von Mensch und Natur ein absolutes Subjekt-Objekt, das die ganze Natur und die ganze Menschheit auf Einmal ist, den absoluten Geist setzt.

In der kritischen Marien-Blume wird „die allgemeine Schuld der Zeit, die Schuld des Geheimnisses“, zum „Geheimniß der Schuld“, wie die allgemeine Schuld des Geheimnisses im verschuldeten Epicier zum Geheimniß der Schulden wird.

Marien-Blume müßte nach der Mutter-Gottes-Construktion eigentlich die Mutter Rudolphs, des Welterlösers, sein. Herr Szeliga erklärt dies ausdrücklich:

„Der logischen Folge nach müßte Rudolph der Sohn der Marien-Blume sein.“ Weil er aber nicht ihr Sohn, sondern ihr Vater ist, so findet Herr Szeliga hierin „das neue Geheimniß, daß die Gegenwart aus ihrem Schooße statt der Zukunft oft die längst hingeschiedene Vergangenheit gebiert.“ Ja, er entdeckt das andere, noch größere, der massenhaften Statistik direkt widersprechende Geheimniß, daß ein Kind, wenn es nicht wiederum Vater oder Mutter wird, sondern jungfräulich und unschuldig in die Gruft niedersteigt . . . wesentlich . . . Tochter ist.“

Herr Szeliga folgt getreu der Hegel'schen Spekulation, wenn ihm der „logischen Folge" nach die Tochter für die Mutter ihres Vaters gilt. In Hegel's Geschichtsphilosophie, wie in seiner Naturphilosophie, gebiert der Sohn die Mutter, der Geist die Natur, die christliche Religion das Heidenthum, das Resultat den Anfang.

Nachdem Herr Szeliga bewiesen hat, daß Marien-Blume der „logischen Folge" nach Rudolph's Mutter sein müßte, beweißt er nun das Gegentheil, daß sie, „um ganz der Idee zu entsprechen, welche sie in unserm Epos verkörpert, niemals Mutter werden darf." Dies beweißt wenigstens, daß die Idee unseres Epos und die logische Folge des Herrn Szeliga sich wechselseitig widersprechen.

Die spekulative Marien-Blume ist nichts als die „Verkörperung einer Idee." Und welcher Idee? „Sie hat doch die Aufgabe, gleichsam die letzte Wehmuthsthräne darzustellen, welche die Vergangenheit vor ihrem gänzlichen Scheiden weint." Sie ist die Darstellung einer allegorischen Thräne, und auch dies Wenige was sie ist, ist sie doch nur „gleichsam."

Wir folgen Herrn Szeliga nicht in seiner weitern Darstellung der Marienblume. Wir überlassen ihr selbst das Vergnügen, nach Herrn Szeliga's Vorschrift „gegen Jedermann den entschiedensten Gegensatz zu bilden", ein geheimnißvoller Gegensatz, so geheimnißvoll wie die Eigenschaften Gottes.

Wir grübeln eben so wenig über „das wahre Geheimniß" nach, das „von Gott in den Busen des Menschen gesenkt ist," und worauf die spekulative Marienblume

„doch gleichsam" hindeutet. Wir gehen von Herrn Szeliga's Marien=Blume zu Eugen Sue's Fleur de Marie und zu den kritischen Wunderkuren über, welche Rudolph an ihr vollbringt.

b) Fleur de Marie.

Wir finden Marie mitten unter Verbrechern als Freudenmädchen, als Leibeigne der Wirthin der Verbrecherkneipe. Innerhalb dieser Erniedrigung bewahrt sie einen menschlichen Seelenadel, eine menschliche Unbefangenheit und eine menschliche Schönheit, welche ihrer Umgebung imponiren, sie zur poetischen Blume des Verbrecherkreises erheben, und ihr den Namen Fleur de Marie erwerben.

Es ist nothwendig Fleur de Marie von ihrem erstem Auftreten an genau zu beobachten, um ihre *ursprüngliche Gestalt* mit ihrer *kritischen Umgestaltung* vergleichen zu können.

Bei aller Zartheit giebt Fleur de Marie sogleich Beweise von Lebensmuth, Energie, Heiterkeit, Elastizität des Charakters, von Eigenschaften, welche allein ihre menschliche Entfaltung innerhalb ihrer *entmenschten* Lage erklären können.

Gegen den Chourineur, der sie mißhandelt, vertheidigt sie sich mit ihrer Scheere. Das ist die erste Situation worin wir sie finden. Sie erscheint nicht als ein wehrloses, der überlegenen Brutalität sich widerstandslos preisgebendes Lamm, sondern als ein Mädchen, das seine Rechte geltend zu machen, das einen Kampf zu bestehen weiß.

In der Verbrecherkneipe der rue aux fevès erzählt sie dem Chourineur und Rudolph ihre Lebensgeschichte. Während

ihrer Erzählung lacht sie über Chourineur's Witz. Sie klagt sich an, aus dem Gefängniß kommend, die hier erworbene 300 Francs verfahren und verputzt zu haben statt Arbeit zu suchen, „aber ich hatte Niemand zum Rathgeber." Die Erinnerung an die Katastrophe ihres Lebens — die Verschacherung an die Verbrecherwirthin — stimmt sie wehmüthig. Seit ihrer Kindheit ist dies das Erstemal, daß sie sich aller dieser Begebenheiten erinnert. „Le fait est, que ça me chagrine de regarder ainsi derrière moi . . . . ça doit être bien bon d'être honnête." Auf Chourineurs Spott, sie solle honnet werden, ruft sie aus: „honnête, mon dieu! et avec quoi donc veux tu que je sois honnête?" Sie erklärt ausdrücklich daß sie keine „weinerlich sich Gebärdende" sei: „je ne suis pas pleurnicheuse"; aber ihre Lebenssituation ist traurig — „ça n'est pas gai." Endlich spricht sie, im Gegensatz zur christlichen Reue, über die Vergangenheit den zugleich stoischen und epikuräischen, den menschlichen Grundsatz einer freien und starken aus:

„Enfin ce qui est fait, e'st fait."

Begleiten wir nun Fleur de Marie auf ihrer ersten Spazierfahrt mit Rudolph.

„Das Bewußtsein deiner fürchterlichen Lage hat dich wohl oft gepeinigt", sagt Rudolph, den es schon prikelt eine moralische Conversation einzuleiten. „Ja", antwortet sie, „mehr als einmal sah ich über die Schutzwehren hinüber die Seine an, aber dann betrachtete ich die Blumen, die Sonne, dann sagte ich mir: der Fluß wird immer da sein, ich bin noch nicht siebzehn Jahr alt, wer weiß? dans ces moments là il me semblait, que mon sort n'était pas mérité, qu'il

y avait en moi quelque chose de bon. Je me disais, on m'a bien tourmenté, mais au moins je n'ai jamais fait de mal à personne.“

Fleur de Marie betrachtet die Lage, worin sie sich befindet, nicht als freie Schöpfung, nicht als Ausdruck ihrer selbst, sondern als ein Loos, das sie nicht verdient hat. Dies Mißgeschick kann sich ändern. Sie ist noch jung.

Das Gute und das Böse in Mariens Auffassung sind nicht die moralischen Abstraktionen des Guten und des Bösen. Sie ist gut, denn sie hat Niemand ein Leid zugefügt, sie war immer menschlich gegen die unmenschliche Umgebung. Sie ist gut, denn Sonne und Blumen offenbaren ihr ihre eigne sonnige und blumige Natur. Sie ist gut, denn sie ist noch jung, hoffend und lebensmuthig. Ihre Lage ist nicht gut, weil sie ihr einen unnatürlichen Zwang anthut, weil sie nicht die Aeußerung ihrer menschlichen Triebe, nicht die Verwirklichung ihrer menschlichen Wünsche, weil sie qualvoll und freudlos ist. An ihrer eigenen Individualität, an ihrem natürlichen Wesen mißt sie ihre Lebenssituation, nicht am Ideal des Guten.

In der Natur, wo die Ketten des bürgerlichen Lebens abfallen, wo sie frei ihre eigene Natur äußern kann, sprudelt Fleur de Marie daher eine Lebenslust aus, einen Reichthum der Empfindung, eine menschliche Freude an der Schönheit der Natur, die beweisen, wie die bürgerliche Situation nur ihre Oberfläche gestreift hat, ein bloßes Mißgeschick ist, und wie sie selbst weder gut noch böse, sondern menschlich ist.

„Monsieur Rodolphe, quel bonheur . . . . de l'herbe, des champs! Si vous vouliez me permettre de descendre,

il fait si beau . . . j'aimerais tant à courir dans ces prairies!" Aus dem Wagen gestiegen pflückt sie dem Rudolph Blumen, „kann kaum sprechen vor Freude" ꝛc. ꝛc.

Rudolph entdeckt ihr, daß er sie auf den Pachthof der Madame Georges führen wird. Dort kann sie Taubenschläge, Stallungen ꝛc. sehen; dort gibt es Milch, Butter, Früchte ꝛc. Das sind die wahren Gnadenmittel für dieses Kind. Sie wird sich belustigen, das ist ihr Hauptgedanke. „C'est à n'y pas croire . . comme je veux m'amuser!" Sie erklärt dem Rudolph ihren eigenen Antheil an ihrem Misgeschick in der unbefangensten Weise. „Tout mon sort est venu de ce que je n'ai pas économisé mon argent." Sie räth ihm daher sparsam zu sein und Geld in die Sparkasse zu hinterlegen. Ihre Phantasie ergeht sich in den Luftschlössern, die Rudolph ihr aufbaut. Sie verfällt nur in Trauer, weil sie „die Gegenwart vergessen hatte", und „der Contrast dieser Gegenwart mit dem Traum einer freudigen und lachenden Existenz ihr die Gräuel ihrer Lage in's Gedächtniß ruft."

Bis hierher sehen wir Fleur de Marie in ihrer ursprünglichen unkritischen Gestalt. Eugen Sue hat sich über den Horizont seiner engen Weltanschauung erhoben. Er hat den Vorurtheilen der Bourgeoisie in's Gesicht geschlagen. Er wird Fleur de Marie dem Helden Rudolph überliefert haben, um seine Verwegenheit zu sühnen, um sich den Beifall aller alten Männer und Weiber, der gesammten Pariser Polizei, der gangbaren Religion und der „kritischen Kritik" zu erwerben.

Madame Georges, welcher Rudolph die Fleur de Marie überliefert, ist eine unglückliche, hypochondrische und religiöse

Frau. Sie empfängt das Kind sogleich mit den salbungsvollen Worten, daß „Gott die segnet, die ihn lieben und fürchten, die unglücklich gewesen sind und die bereuen.“ Rudolph, der Mann der „reinen Kritik“, läßt den unseligen im Aberglauben ergrauten Pfaffen Laporte herbeirufen. Er ist bestimmt, die kritische Reform der Fleur de Marie zu vollbringen.

Marie naht heiter und unbefangen dem alten Pfaffen. Eugen Sue in seiner christlichen Brutalität läßt ihr sogleich von einem „bewundrungswürdigen Instinkt“ in's Ohr flüstern, daß „die Scham da endet, wo die Reue und Buße anfangen“, nämlich in der allein seeligmachenden Kirche. Er vergißt die heitre Unbefangenheit auf der Spazierfahrt, eine Heiterkeit welche die Gnadenmittel der Natur und die freundliche Theilnahme Rudolph's erzeugt hatte, und welche nur durch den Gedanken, zu der Verbrecherwirthin zurückkehren zu müssen, getrübt wurde.

Der Pfaffe Laporte wirft sich sogleich in überirdische Positur. Sein erstes Wort ist:

„Gottes Barmherzigkeit ist unerschöpflich, mein theures Kind! Er hat sie dir bewiesen, indem er dich in sehr schmerzlichen Prüfungen nicht verlassen hat . . . der großmüthige Mann, der dich gerettet, hat dieses Schriftwort“ — man merke wohl: das Schriftwort, nicht einen menschlichen Zweck! — „verwirklicht: der Herr ist nahe denen, die ihn anrufen; er wird die Wünsche derer erfüllen, die ihn anrufen; er wird hören ihr Schreien und er wird sie erretten . . . der Herr wird sein Werk vollenden.“

Marie versteht noch nicht den bösartigen Sinn des pfäffischen Sermons. Sie antwortet: „Ich werde beten für

die, die sich meiner erbarmt und mich zu Gott zurückgeführt haben."

Ihr erster Gedanke ist nicht Gott, sondern ihr menschlicher Retter, und für ihn, nicht für ihre eigne Absolution will sie beten. Sie traut ihrem Gebete einen Einfluß auf das Heil Andrer zu. Ja, sie ist noch so naiv zu unterstellen, daß sie schon zu Gott zurückgeführt ist. Der Pfaffe muß diesen heterodoxen Wahn zerstören.

„Bald", unterbricht er sie, „bald wirst du die Absolution verdienen, die Absolution von deinen großen Fehlern . . . denn um noch einmal mit dem Propheten zu sprechen: der Herr hält alle die aufrecht, die nahe am Fallen sind."

Man übersehe nicht die unmenschliche Wendung des Priesters. Bald wirst du die Absolution verdienen! Noch sind dir deine Sünden nicht vergeben.

Wie Laporte dem Mädchen zum Empfange das Sündenbewußtsein, so präsentirt ihr Rudolph beim Abschied ein goldnes Kreuz, ein Symbol der christlichen Kreuzigung, die ihr bevorsteht.

Marie wohnt schon einige Zeit auf dem Pachthofe der Madame George. Lauschen wir zunächst einem Zwiegespräch des greisen Pfaffen Laporte mit Madame George. Eine „Heirath" hält er für die Marie unmöglich, „weil kein Mann, trotz seiner Bürgschaft, der Vergangenheit welche ihre Jugend besudelt hat, die Stirne zu bieten den Muth haben wird." Er setzt hinzu: „sie habe große Fehler zu sühnen, der moralische Sinn hätte sie aufrecht erhalten müssen." Er beweist die Möglichkeit, sich aufrecht zu erhalten, wie der gemeinste Bourgeois: „es seien viele wohlthätige Leute in Paris." Der heuchlerische Priester weiß sehr wohl, daß

diese wohlthätigen Leute von Paris zu jeder Stunde auf den belebtesten Straßen gleichgültig an den kleinen Mädchen von 2 bis 3 Jahren vorübergehen, welche bis um Mitternacht Allumettes und dergl. feilbieten, wie es einst Marie gethan, und deren zukünftiges Loos fast ohne Ausnahme das der Marie ist.

Der Pfaffe hat es auf die Buße Mariens abgesehen; in seinem Innern ist sie verurtheilt. Folgen wir der Fleur de Marie auf einem Abendspaziergang mit Laporte, den sie nach Hause begleitet.

„Siehe mein Kind", beginnt er mit salbungsvoller Schönrednerei, „den unermeßlichen Horizont, dessen Gränzen man nicht mehr wahrnimmt" — es ist nämlich Abend — „es scheint mir, daß die Stille und die Unbegränztheit uns fast eine Idee der Ewigkeit gebe ... Ich sage dir das, Marie, weil du empfindsam bist für die Schönheiten der Schöpfung ... Ich war oft gerührt von der religiösen Bewundrung, welche sie dir einflößen, dir — die so lange des religiösen Gefühls enterbt war."

Es ist dem Pfaffen schon gelungen, die unmittelbar naive Freude der Marie an den Naturschönheiten in eine religiöse Bewunderung umzuwandeln. Die Natur ist schon für sie zur devot gewordnen, christianisirten Natur, zur Schöpfung erniedrigt. Das durchsichtige Luftmeer ist zum dunkeln Symbol einer flauen Ewigkeit entweiht. Sie hat schon gelernt, daß alle menschlichen Aeußerungen ihres Wesens „profan", der Religion, der wahren Weihe enterbt, irreligiös, gottlos waren. Der Pfaffe muß sie vor sich selbst beschmutzen, ihre natürlichen und geistigen Kräfte und Gnadenmittel in den Staub ziehen, damit sie

empfänglich werde für das übernatürliche Gnadenmittel das er ihr verspricht — für die Taufe.

Als Marie dem Pfaffen nun ein Geständniß machen will und ihn um Nachsicht bittet, antwortet er:

„Der Herr hat dir bewiesen, daß er barmherzig ist.“

Marie darf in der Nachsicht, die sie erfährt, nicht eine natürliche, sich von selbst verstehende Beziehung eines verwandten menschlichen Wesens zu ihr, dem menschlichen Wesen, erblicken. Sie muß darin eine überschwängliche, übernatürliche, übermenschliche Barmherzigkeit und Herablassung, in der menschlichen Nachsicht eine göttliche Barmherzigkeit erblicken. Sie muß alle menschlichen und natürlichen Verhältnisse in Verhältnisse zu Gott transscendiren. Die Weise, wie **Fleur de Marie** in ihrer Antwort auf das pfäffische Salbadern von Gottes Barmherzigkeit eingeht, beweist, wie weit die religiöse Doktrin sie schon verderbt hat.

Sobald sie in ihre verbesserte Lage getreten sei, sagt sie, habe sie nur ihr neues Glück empfunden. „Jeden Augenblick dachte ich an Herrn Rudolph. Oft hob ich die Augen gen Himmel, nicht um Gott, sondern um ihn, Herrn Rudolph dort zu suchen, und ihm zu danken. Ja — ich klage mich dessen an, mein Vater, ich dachte mehr an ihn als an Gott; denn er hatte für mich gethan, was Gott allein hätte thun können . . . Ich war glücklich, glücklich wie Jemand, der für immer einer großen Gefahr entronnen ist.“ **Fleur de Marie** findet es schon unrecht, eine neue glückliche Lebenssituation einfach als das, was sie wirklich ist, als ein neues Glück empfunden d. h. sich natürlich und nicht übernatürlich zu ihr verhalten zu haben. Sie

klagt sich schon an, in dem Menschen, der sie gerettet hat, das, was er wirklich war, ihren Retter gesehen und nicht an seine Stelle einen imaginären Retter, Gott, untergeschoben zu haben. Schon ist sie ergriffen von der religiösen Heuchelei, welche dem andern Menschen nimmt, was er um mich verdient hat, um es Gott zu geben, welche überhaupt alles Menschliche am Menschen als ihm fremd, und alles Unmenschliche an ihm als sein eigentliches Eigenthum betrachtet.

Marie erzählt uns, daß die religiöse Transformation ihrer Gedanken, ihrer Empfindungen, ihres Verhaltens zum Leben, durch Madame George und Laporte bewirkt worden sei.

„Als Rudolph mich von der Cité wegführte, hatte ich schon unbestimmt das Bewußtsein meiner Erniedrigung, aber die Erziehung, die Rathschläge, die Beispiele, welche ich von Ihnen und Madame George erhalten habe, haben mir begreiflich gemacht . . . daß ich mehr schuldig als unglücklich gewesen bin . . . Sie und Madame George haben mir die unendliche Tiefe meiner Verwerfung begreiflich gemacht.“ D. h. dem Priester Laporte und der Madame George verdankt sie es, das menschliche, und darum erträgliche Bewußtsein der Erniedrigung mit dem christlichen, und darum unerträglichen Bewußtsein einer unendlichen Verworfenheit vertauscht zu haben. Der Pfaffe und die Betschwester haben sie belehrt, sich von christlichem Standpunkt aus zu beurtheilen.

Marie empfindet die Größe des geistigen Unglücks, worin man sie gestürzt hat. Sie sagt: „Weil das Bewußtsein des Guten und Bösen mir so fürchterlich sein sollte, warum

überließ man mich nicht meinem unglücklichen Loos? . . Hätte man mich nicht der Infamie entrissen, das Elend, die Schläge würden mich sehr bald getödtet haben; wenigstens wäre ich gestorben in der Unwissenheit über eine Reinheit, die ich immer vergebens wünschen werde."

Der herzlose Pfaffe antwortet: „Selbst die edelste Natur, wenn sie auch nur einen Tag in den Schmutz versunken war, woraus man dich gezogen hat, bewahrt davon ein unauslöschliches Brandmal. Das ist die Unabänderlichkeit der göttlichen Justiz."

Fleur de Marie, tief von diesem honigglatten Pfaffenfluch verwundet, ruft aus: „Ihr seht es also, daß ich verzweifeln muß."

Der ergraute Sklave der Religion erwiedert: „Du mußt daran verzweifeln, aus deinem Leben diese trostlose Seite auszureißen, aber du mußt hoffen in die unendliche Barmherzigkeit Gottes. Hier unten, für dich armes Kind Thränen, Reue, Buße, aber eines Tages dort oben, dort oben, Verzeihung, ewige Glückseligkeit!"

Marie ist noch nicht blödsinnig genug um mit der ewigen Glückseligkeit und der Verzeihung dort oben sich beruhigen zu lassen.

„Mitleid", ruft sie aus, „Mitleid, mein Gott! ich bin noch so jung . . . **malheur à moi!**"

Und die heuchlerische Sophistik des Priesters erreicht ihre Spitze: „Im Gegentheil, Glück dir Marie, Glück dir, welcher der Herr die Gewissensbisse schickt, voll von Bitterkeit, aber wohlthätig! Sie beweisen die religiöse Empfänglichkeit deiner Seele . . . jedes deiner Leiden wird dort oben gezählt werden. Glaube mir, Gott hat dich einen

Augenblick auf dem schlechten Wege gelassen, um dir den Ruhm der Reue vorzubehalten und die ewige Belohnung, welche der Buße geschuldet ist."

Von diesem Augenblick an ist Marie zur Leibeignen des Sündenbewußtseins geworden. Während sie in der unglücklichsten Lebenssituation sich zu einer liebenswürdigen, menschlichen Individualität zu bilden wußte und innerhalb der äußern Erniedrigung sich ihres menschlichen Wesens, als ihres wahren Wesens, bewußt war, wird ihr nun der Schmutz der jetzigen Gesellschaft, der sie äußerlich berührt hat, zu ihrem innersten Wesen, und die stete hypochondrische Selbstquälerei mit diesem Schmutz zur Pflicht, zu der von Gott selbst vorgezeichneten Lebensaufgabe, zum Selbstzweck ihres Daseins. Während sie früher sich rühmte: „je ne suis pas pleurnicheuse", während sie wußte: „ce qui est fait, est fait", wird ihr nun die Selbstzerknirschung zum Guten, und die Reue zum Ruhm.

Es zeigt sich später, daß Fleur de Marie Rudolphs Tochter ist. Wir finden sie wieder als Prinzessin von Geroldstein. Wir belauschen sie in einem Zwiegespräch mit ihrem Vater: „En vain je prie dieu de me délivrer de ces obsessions, de remplir uniquement mon coeur de son pieux amour, de ses saintes espérances, de me prendre enfin toute entière, puisque je veux me donner toute entière à lui . . . il n'exauce pas mes voeux — sans doute, parceque mes préoccupations terrestres me rendent indigne d'entrer en commun avec lui."

Nachdem der Mensch seine Verirrungen als unendliche Verbrechen gegen Gott eingesehen hat, kann er sich nur der Erlösung und Gnade versichern, wenn er sich

ganz Gott hingiebt, ganz der Welt und der Beschäftigung mit der Welt abstirbt. Nachdem Fleur de Marie eingesehn hat, daß die Befreiung aus ihrer unmenschlichen Lebenslage ein göttliches Wunder ist, muß sie selbst zur Heiligen werden, um solchen Mirakels würdig zu sein. Ihre menschliche Liebe muß sich in die religiöse Liebe, das Streben nach Glück in das Streben nach ewiger Glückseligkeit, die weltliche Befriedigung in die heilige Hoffnung, die Gemeinschaft mit den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott verwandeln. Gott soll sie ganz nehmen. Sie spricht selbst das Geheimniß aus, warum er sie nicht ganz nimmt. Sie hat sich ihm noch nicht ganz gegeben, ihr Herz ist noch von irdischen Angelegenheiten befangen und besessen. Es ist dies das letzte Aufflackern ihrer tüchtigen Natur. Sie giebt sich ganz an Gott, indem sie der Welt ganz abstirbt und in's Kloster geht.

„Niemand soll in's Kloster gehen,
Als er sei denn wohlversehen
Mit gehör'gem Sündenvorrath,
Damit es ihm so früh als spat
Nicht mög' an Vergnügen fehlen,
Sich mit Reue durchzuquälen." (Göthe.)

Im Kloster wird Fleur de Marie durch die Intriguen Rudolphs zur Aebtissin promovirt. Sie weigert sich im Anfang, diese Stelle anzunehmen, im Gefühl ihrer Unwürdigkeit. Die alte Aebtissin redet ihr zu: „je vous dirais plus, ma chère fille, avant d'entrer au berçail, votre existence aurait été aussi égarée, qu'elle a été au contraire pure et louable . . . . que les vertus évangéliques, dont vous avez donné l'exemple depuis votre séjour ici, expiraient et racheteraient encore aux yeux du Seigneur un passé si coupable qu'il fût."

Wir sehen aus den Worten der Aebtissin, daß die weltlichen Tugenden der Fleur de Marie in evangelische Tugenden sich verwandelt haben, oder vielmehr ihre wirklichen Tugenden dürfen nur mehr evangelisch karrikirt auftreten.

Marie antwortet auf die Worte der Aebtissin: „Sainte mère — je crois maintenant pouvoir accepter.“

Das Klosterleben entspricht Marien's Individualität nicht — sie stirbt. Das Christenthum tröstet sie nur in der Einbildung, oder ihr christlicher Trost ist eben die Vernichtung ihres wirklichen Lebens und Wesens, — ihr Tod.

Rudolph hat also die Fleur de Marie erst in eine reuige Sünderin, dann die reuige Sünderin in eine Nonne und endlich die Nonne in eine Leiche verwandelt. Bei ihrem Leichenbegängniß hält außer dem katholischen Priester noch der *kritische* Priester Szeliga einen Leichensermon.

Ihr „*unschuldiges*“ Dasein nennt er ihr „*vergängliches*“ Dasein und stellt es der „ewigen und unvergeßlichen Schuld“ gegenüber. Er rühmt es, daß ihr „*letzter Athemzug*“ die „Bitte um Vergebung und Verzeihung“ ist. Wie aber der protestantische Geistliche, nachdem er die Nothwendigkeit der Gnade des Herrn, die Theilnahme des Verstorbenen an der allgemeinen Erbsünde und die Stärke seines Sündenbewußtseins dargestellt hat, nun mit einer *weltlichen* Wendung die Tugenden des Verstorbenen anpreisen muß, so braucht auch Herr Szeliga die Wendung:

„Und doch ist ihr *persönlich* nichts zu vergeben.“

Er wirft endlich auf Marien's Grab die verwelkteste Blume der Kanzelberedtsamkeit:

„Innerlich rein wie selten ein Mensch, entschlummerte sie dieser Welt.“ — Amen!

3) Enthüllung der Geheimnisse des Rechts.

a) Der Maitre d'école oder die neue Straftheorie. Das enthüllte Geheimniß des Cellular-Systems. Medicinische Geheimnisse.

Der maitre d'école ist ein Verbrecher von herkulischer Körperkraft und großer geistiger Energie. Er ist von Haus aus ein gebildeter und unterrichteter Mann. Er, der leidenschaftliche Athlete, geräth in Collision mit den Gesetzen und Gewohnheiten der bürgerlichen Gesellschaft, deren allgemeines Maaß die Mittelmäßigkeit, die zarte Moral und der stille Handel ist. Er wird zum Mörder und überläßt sich allen Ausschweifungen eines gewaltigen Temperaments, das nirgends eine angemessene menschliche Thätigkeit findet.

Rudolph hat diesen Verbrecher eingefangen. Er will ihn kritisch reformiren, er will an ihm ein Exempel für die juristische Welt statuiren. Er hadert mit der juristischen Welt nicht über die „Strafe" selbst, sondern über die Art und Weise der Strafe. Er entdeckt nach dem bezeichnenden Ausdruck des Negerarztes David eine Straftheorie, die des „größten deutschen Criminalisten" würdig wäre, und die seither sogar das Glück gehabt hat, von einem deutschen Criminalisten mit deutschem Ernst und deutscher Gründlichkeit vertheidigt zu werden. Rudolph ahnt nicht einmal, daß man sich über die Criminalisten erheben könne, sein Ehrgeiz geht darauf, „der größte Criminalist", primus inter pares zu sein. Er läßt den maitre d'école von dem Negerarzt David blenden.

Rudolph wiederholt zuerst alle trivialen Einwürfe gegen die Todesstrafe, sie sei wirkungslos auf den Verbrecher,

sie sei wirkungslos auf das Volk, dem sie als ein unterhaltendes Schauspiel erscheine.

Rudolph statuirt ferner einen Unterschied zwischen dem maitre d'école und der *Seele* des maitre d'école. Nicht den Menschen, nicht den *wirklichen* maitre d'école will er retten, sondern seiner *Seelen Seelenheil*.

„Das Heil einer Seele", docirt er, „ist eine heilige Sache . . . Jedes Verbrechen *büßt* sich und läßt sich zurückerkaufen, hat der Erlöser gesagt, aber nur für den, der ernsthaft die Buße und die *Reue* will. Der Uebergang von Tribunal zum Schaffott ist zu kurz . . . . . Du (der maitre d'école) hast verbrecherisch deine *Kraft* mißbraucht, ich werde deine Kraft *paralysiren* . . . du wirst vor dem Schwächsten zittern . . . . deine Strafe wird deinem Verbrechen gleichkommen . . . . aber diese fürchterliche Strafe wird dir wenigstens den grenzenlosen Horizont der *Buße* lassen . . . Ich trenne Dich nur von der Außenwelt, um dich, *allein* mit der Erinnerung deiner Schandthaten, in eine undurchdringliche Nacht zu versenken. . . Du wirst gezwungen sein in dich zu blicken . . . . deine Intelligenz, die du degradirt hast, wird erwachen und dich zur Buße führen."

Da Rudolph die *Seele* für *heilig*, den *Leib* des Menschen aber für *profan* hält, da er also nur die Seele als das Wahre, weil dem Himmel — nach Herrn Szeliga's kritischer Umschreibung der Menschheit — angehörige Wesen betrachtet, so gehört der Leib, die Kraft des maitre d'école nicht der Menschheit an, ihre Wesensäußerung ist nicht menschlich zu bilden und der Menschheit zu vindiciren, sie ist nicht als ein selbstmenschliches Wesen zu behandeln. Der

maitre d'école hat seine Kraft mißbraucht, Rudolph paralysirt, lähmt, vernichtet diese Kraft. Es gibt kein kritischeres Mittel, um die verkehrten Aeußerungen einer menschlichen Wesenskraft los zu werden, als die Vernichtung dieser Wesenskraft. Es ist dies das christliche Mittel, welches das Auge ausreißt, wenn das Auge Aergerniß gibt, die Hand abschlägt, wenn die Hand Aergerniß gibt, mit Einem Worte den Leib tödtet, wenn der Leib Aergerniß gibt, denn Auge, Hand, Leib sind eigentlich bloß überflüssige, sündige Zuthaten des Menschen. Man muß die menschliche Natur todtschlagen um ihre Krankheiten zu heilen. Auch die massenhafte Jurisprudenz, mit der kritischen hierin übereinstimmend, findet in der Lähmung, im Paralysiren der menschlichen Kräfte das Gegengift gegen die störenden Aeußerungen dieser Kräfte.

Was Rudolph, den Mann der reinen Kritik, an der profanen Kriminalistik genirt, ist der zu rasche Uebergang von dem Tribunal auf das Schaffott. Er hingegen will die Rache am Verbrecher mit der Buße und dem Sündenbewußtsein des Verbrechers, die körperliche Strafe mit der geistlichen Strafe, die sinnliche Marter mit der unsinnlichen Marter der Reue verbinden. Die profane Strafe soll zugleich ein christlich moralisches Erziehungsmittel sein.

Diese Straftheorie, welche die Jurisprudenz mit der Theologie verbindet, dies „enthüllte Geheimniß des Geheimnisses" ist durchaus keine andere als die Straftheorie der katholischen Kirche, wie schon Bentham in seinem Werk: „Theorie der Strafen und Belohnungen" weitläufig auseinander gesetzt hat. Ebenso hat Bentham in der angeführten Schrift die moralische Nichtigkeit der jetzigen Strafen

bewiesen. Er nennt die gesetzlichen Züchtigungen: „Gerichtliche Parodien.“

Die Strafe, die Rudolph am maitre d'école vollzieht, ist dieselbe Strafe, die Origenes an sich selbst vollzog. Er entmannt ihn, er beraubt ihn eines Zeugungsgliedes, des Auges. „Das Auge ist des Leibes Licht.“ Daß Rudolph gerade auf die Blendung verfällt, macht seinem religiösen Instinkt alle Ehre. Es ist die Strafe, die in dem ganz christlichen Reich von Byzanz an der Tagesordnung war und in der kräftigen Jugendperiode der christlich-germanischen Reiche von England und Frankreich blühte. Die Trennung des Menschen von der sinnlichen Außenwelt, das Zurückschleudern in sein abstraktes Innere, um ihn zu bessern, — die Blendung — ist eine nothwendige Consequenz der christlichen Doktrine, nach w elcher die vollendete Durchführung dieser Trennung, die reine Isolirung des Menschen auf sein spiritualistisches „Ich“, das Gute selbst ist. Wenn Rudolph nicht, wie es in Byzanz und im Frankenreiche geschah, den maitre d'école in ein wirkliches Kloster steckt, so steckt er ihn wenigstens in ein ideales Kloster, in das Kloster einer undurchdringlichen, von dem Licht der Außenwelt nicht unterbrochenen Nacht, in das Kloster eines thatlosen Gewissens und eines Sündenbewußtseins, das nur mit gespenstischen Erinnerungen bevölkert ist.

Eine gewisse spekulative Schaam erlaubt dem Herrn Szeliga nicht, offenherzig auf die Straftheorie seines Helden Rudolph, auf die Verbindung der weltlichen Strafe mit der christlichen Reue und Buße einzugehen. Er schiebt ihm dagegen, versteht sich auch als der Welt erst zu enthüllendes Geheimniß, die Theorie unter, wonach der Verbrecher in

der Strafe zum „Richter“ über sein „eignes“ Verbrechen erhoben werden soll.

Das Geheimniß dieses enthüllten Geheimnisses ist die Hegel'sche Straftheorie. Nach Hegel fällt der Verbrecher in der Strafe über sich selbst das Urtheil. Gans hat diese Theorie weitläufiger ausgeführt. Sie ist bei Hegel das spekulative Schönpflaster des alten Jus talionis, das Kant als die einzig rechtliche Straftheorie entwickelt hatte. Bei Hegel bleibt die Selbstrichtung des Verbrechers eine bloße „Idee“, eine bloß spekulative Interpretation der gangbaren empirischen Kriminalstrafen. Er überläßt daher ihren Modus der jedesmaligen Bildungsstufe des Staats, d. h. er läßt die Strafe bestehen wie sie besteht. Eben hierin zeigt er sich kritischer als sein kritischer Nachbeter. Eine Straftheorie, welche zugleich im Verbrecher den Menschen anerkennt, kann dies nur in der Abstraktion, in der Einbildung thun, eben weil die Strafe, der Zwang, dem menschlichen Verhalten widersprechen. In der Ausführung wäre die Sache zudem unmöglich. An die Stelle des abstrakten Gesetzes würde die rein subjektive Willkühr treten, da es jedesmal von den offiziellen, „ehrbaren und anständigen“ Männern abhängen müßte, die Strafe nach der Individualität des Verbrechers einzurichten. Schon Plato hat die Einsicht besessen, daß das Gesetz einseitig sein und von der Individualität abstrahiren muß. Unter menschlichen Verhältnissen dagegen wird die Strafe wirklich nichts anderes sein, als das Urtheil des Fehlenden über sich selbst. Man wird ihn nicht überreden wollen, daß eine äußere, ihm von Andern angethane Gewalt eine Gewalt sei, die er sich

selbst angethan habe. In den andern Menschen wird er vielmehr die natürlichen Erlöser von der Strafe finden, die er über sich selbst verhängt hat, d. h. das Verhältniß wird sich geradezu umkehren.

Rudolph spricht seinen innersten Gedanken — den Zweck der Blendung — aus, wenn er dem maitre d'école sagt: „Chacune de tes paroles sera une prière."

Er will ihn beten lehren. Er will den herkulischen Räuber in einen Mönch verwandeln, dessen ganze Arbeit das Beten ist. Wie human ist gegen diese christliche Grausamkeit die gewöhnliche Straftheorie, welche einem Menschen einfach den Kopf abschlägt, wenn sie ihn vernichten will. Es versteht sich endlich von selbst, daß die wirkliche massenhafte Gesetzgebung, so oft es ihr ernstlich um die Besserung der Verbrecher zu thun war, ungleich verständiger und humaner verfuhr, als der deutsche Harun al Raschid. Die vier holländischen Agrikulturkolonien, die Verbrecherkolonie Ostwald im Elsaß sind wahrhaft menschliche Versuche, gegenüber der Blendung des maitre d'école. Wie Rudolph die Fleur de Marie entleibt, indem er sie dem Pfaffen und dem Sündenbewußtsein überliefert, wie er den Chourineur entleibt, indem er ihm seine menschliche Selbständigkeit raubt und ihn zum Bulldoggen herabwürdigt, so entleibt er den maitre d'école, indem er ihm die Augen aussticht, damit er „beten" lerne.

Dies ist allerdings die Weise, wie alle Wirklichkeit „einfach" aus der „reinen Kritik" hervorgeht, nämlich als Entstellung und sinnlose Abstraktion von der Wirklichkeit.

Herr Szeliga läßt sogleich nach der Blendung des maitre d'école ein moralisches Wunder sich ereignen.

„Der furchtbare Schulmeister erkennt", nach seinem Bericht, „plötzlich" die Macht der Ehrlichkeit und Redlichkeit an, er sagt zum Schurimann: ja, dir kann ich vertrauen, du hast niemals gestohlen."

Unglücklicherweise hat Eugen Sue eine Aeußerung des maitre d'école über Chourineur aufbewahrt, welche dieselbe Anerkennung enthält, und keine Wirkung der Blendung sein kann, weil sie vor derselben stattgefunden hat. Der maitre d'école äußert sich nämlich in seinem tête à tête mit Rudolph über Chourineur dahin: „du reste il n'est pas capable de vendre un ami. Non: il a du bon.... il a toujours eu des idées singulières."

Das moralische Wunder des Herrn Szeliga wäre hiermit vernichtet. Wir betrachten nun die wirklichen Ergebnisse von Rudolph's kritischer Kur.

Wir finden den maitre d'école zunächst auf einer Expedition mit der Chouette nach dem Gut zu Bouqueval, um der Fleur de Marie einen schlechten Streich zu spielen. Der Gedanke der ihn beherrscht ist natürlich der Gedanke der Rache gegen Rudolph, und er weiß sich nur metaphysisch an ihm zu rächen, indem er ihm zum Trotz „das Böse" denkt und ausheckt. „Il m'a ôté la vue, il ne m'a pas ôté la pensée du mal." Er erzählt der Chouette, warum er sie aufsuchen ließ:

„Ich langweilte mich, ich ganz allein mit diesen honneten Leuten."

Wenn Eugen Sue seine mönchische, seine bestialische Wollust an der Selbsterniedrigung des Menschen soweit befriedigt, daß er den maitre d'école auf den Knieen vor der alten Hexe Chouette und dem kleinen Kobold Tor-

tillard flehen läßt, ihn nicht zu verlassen, so vergißt der große Moralist, daß er der Chouette die Blume eines teuflischen Selbstgenusses reicht. Wie Rudolph dem Verbrecher die Macht der physischen Gewalt, die er ihm als nichtig darstellen will, eben durch die gewaltthätige Blendung bewies, so lehrt hier Eugen Sue den maitre d'école die Macht der vollen Sinnlichkeit erst recht anerkennen. Er lehrt ihn einsehen, daß ohne sie der Mensch entmannt ist und zur widerstandslosen Zielscheibe des Kinderspottes wird. Er überzeugt ihn, daß die Welt seine Verbrechen verdient hat, weil er nur die Augen zu verlieren braucht, um von ihr mißhandelt zu werden. Er raubt ihm seine letzte menschliche Illusion, denn der maitre d'école glaubte an die Anhänglichkeit der Chouette. Er hatte zu Rudolph geäußert: „sie würde sich für mich in's Feuer werfen lassen." Dagegen genießt Eugen Sue die Satisfaktion, daß der maitre d'école in höchster Verzweiflung ausruft:

„Mon dieu! mon dieu! mon dieu!"

Er hat „beten" gelernt! Und Herr Sue findet in diesem „appel involontaire de la commisération divine, quelque chose de providentiel.

Die erste Folge der Rudolph'schen Kritik ist dies unwillkührliche Gebet. Ihm folgt auf dem Fuße eine unfreiwillige Buße im Pachthof zu Bouqueval, wo dem maitre d'école im Traum die Gespenster der Gemordeten erscheinen.

Wir überschlagen die weitläufige Schilderung dieses Traums, um den kritisch-reformirten maitre d'école im Keller der Bras rouge, angeschmiedet an Ketten, von Ratten halb zerfressen, halb verhungert, von den Quälereien der Chouette

und des Tortillard halb verrückt, brüllend wie ein Vieh, wiederzufinden. Tortillard hat die Chouette in seine Hände geliefert. Betrachten wir ihn während der Operation, die er mit ihr vornimmt. Er kopirt den Helden Rudolph nicht nur äußerlich, indem er der Chouette die Augen auskratzt, sondern auch moralisch, indem er Rudolph's Heuchelei wiederholt und seine grausame Handlung mit devoten Redensarten ausschmückt. Sobald der maitre d'école die Chouette in seiner Gewalt hat, äußert er „une joie effrayante", seine Stimme zittert vor Wuth.

„Tu sens bien", sagt er, „que je ne veux pas en finir toute de suite . . . torture pour torture . . . il faut que je te parle longuement avant de te tuer . . . ça va être affreux pour toi. D'abord, vois tu . . . . depuis ce rêve de la ferme de Bouqueval, qui m'a remis sous les yeux tous nos crimes, depuis ce rêve, qui a manqué de me rendre fou, . . . qui me rendra fou . . . il s'est passé en moi un changement étrange . . . J'ai eu horreur de ma férocité passé . . . d'abord je ne t'ai pas permis de martyriser la goualeuse, cela n'était rien encore . . en m'entrainant ici dans cette cave, en m'y faisant souffrir le froid et la faim . . . tout m'a laissé tout à l'épouvante de mes reflexions. . . Oh! tu ne sais pas ce que c'est que d'être seul. . . l'isolement m'a purifié. Je ne l'aurais pas crû possible . . . une preuve que je suis peut-être moins scélérat qu'autrefois . . . ce que j'éprouve une joie infinie à te tenir là . . . monstre . . . non pour me venger, mais . . . mais pour venger nos victimes . . . oui, j'aurais accompli un devoir quand de ma propre main j'aurai puni ma complice . . . j'ai maintenant horreur de mes meurtres

passés, et pourtant . . . trouves tu pas cela bizarre! c'est sans crainte, c'est avec sécurité que je vais commettre sur toi un meurtre affreux avec des raffinements affreux . . . dis . . . dis . . . conçois tu cela?"

Der maitre d'école durchläuft in diesen wenigen Worten eine ganze Tonleiter moralischer Kasuistik.

Seine erste Aeußerung ist eine offenherzige Aeußerung der Rachelust. Er will Tortur für Tortur geben. Er will die Chouette morden, er will ihre Todesangst durch einen langen Sermon verlängern, und — köstliche Sophistik! — diese Rede, womit er sie peinigt, ist ein moralischer Sermon. Er behauptet der Traum zu Bouqueval habe ihn gebessert. Er offenbart zugleich die eigentliche wahre Wirkung dieses Traums, indem er gesteht, daß er ihn fast verrückt gemacht habe, daß er ihn verrückt machen wird. Als einen Beweis seiner Besserung führt er an, daß er die Peinigung der Fleur de Marie verhindert habe. Bei Eugen Sue müssen die Personen, früher der Chourineur, hier der maitre d'école, seine eigene schriftstellerische Absicht, welche ihn bestimmt, sie so und nicht anders handeln zu lassen, als ihre Reflexion, als das bewußte Motiv ihrer Handlung aussprechen. Sie müssen beständig sagen: Hierin hab' ich mich gebessert, darin, darin 2c. Da sie zu keinem wirklich inhaltsvollen Leben kommen, so müssen sie unbedeutenden Zügen, wie hier der Beschützung der Fleur de Marie, durch ihre Zunge starke Töne verleihen.

Nachdem der maitre d'école die wohlthätige Wirkung des Traumes zu Bouqueval berichtet hat, muß er erklären, warum Eugen Sue ihn in einen Keller einsperren ließ. Er muß das Verfahren des Romanschreibers ver-

nünftig finden. Er muß der Chouette sagen: dadurch, daß du mich in einen Keller einsperrtest, mich von Ratten benagen, mich Hunger und Durst leiden ließest, hast du meine Besserung vollendet. Die Einsamkeit hat mich gereinigt.

Das thierische Gebrüll, die rasende Wuth, die furchtbare Rachelust, womit der maitre d'école die Chouette empfängt, schlagen dieser moralischen Phraseologie in's Gesicht. Sie verrathen den Charakter der Reflexionen, die er in seinem Kerker anstellte.

Der maitre d'école scheint dies selbst zu empfinden, aber als ein kritischer Moralist wird er die Widersprüche zu vereinigen wissen.

Eben die „grenzenlose Freude", die Chouette in seiner Gewalt zu haben, erklärt er für ein Zeichen seiner Besserung. Seine Rachlust ist nämlich keine natürliche, sondern eine moralische Rachlust. Nicht sich, sondern seine und Chouette's gemeinschaftliche Opfer will er rächen. Wenn er sie mordet, so begeht er keinen Mord, er erfüllt eine Pflicht. Er rächt sich nicht an ihr, er bestraft als ein unpartheiischer Richter seine Mitschuldige. Er hat einen Schauder vor seinen vergangenen Mordthaten, und dennoch — er selbst ist über seine Kasuistik verwundert — und dennoch fragt er die Chouette, findest du es nicht bizarr? furchtlos, sorglos will ich dich tödten! Aus nicht angegebenen moralischen Gründen weidet er sich zugleich an dem Gemälde des Mords, den er begehen will, als eines meurtre affreux, als eines meurtre avec des raffinements affreux.

Daß der maitre d'école die Chouette mordet, entspricht seinem Charakter, namentlich nach der Grausamkeit, womit sie ihn mißhandelt hat. Daß er aber aus moralischen Mo-

tiven mordet, daß er seine barbarische Freude an dem meurtre affreux, an den raffinements affreux moralisch interpretirt, daß er die Reue über die vergangenen Mordthaten eben in der Vollbringung einer neuen Mordthat bewährt, daß er aus einem einfachen ein doppelsinniger, ein moralischer Mörder geworden ist — das ist das glorreiche Resultat von Rudolph's kritischer Kur.

Die Chouette sucht sich dem maitre d'école zu entziehen. Er bemerkt es und hält sie fest.

„Tiens toi donc, la chouette, il faut que je finisse de t'expliquer comment peu à peu j'en suis venu à me repentir . . . cette révelation te sera ôdieuse . . . et elle te prouvera aussi combien je dois être impitoyable dans la vengeance, que je veux exercer sur toi au nom de nos victimes . . . Il faut que je me hâte . . . la joie de te tenir là me fait boudir le sang . . . j'aurai le temps de te rendre les approches de la mort effroyables en te forçant de m'entendre . . Je suis aveugle . . et ma pensée prend une forme, un corps pour me représenter incessamment d'une manière visible presque palpable . . . les traits de mes victimes . . les idées s'imagent presque matériellement dans le cerveau. Quand au repentir se joint une expiation d'une effrayante sévérité . . . une expiation qui change notre vie en une longue insomnie remplie d'hallucinations vengeresses ou de reflexions désespérées . . . peut-être alors le pardon des hommes succède au remord et à l'expiation."

Der maitre d'école fährt fort in seiner Heuchelei, die sich jeden Augenblick als Heuchelei verräth. Chouette soll hören, wie er nach und nach zur Reue gekommen ist. Diese Enthüllung wird ihr gehässig sein, denn sie wird beweisen,

daß es seine Pflicht ist, eine unbarmherzige Rache nicht in seinem eignen Namen, sondern im Namen ihrer gemeinschaftlichen Opfer an ihr zu vollziehen. Plötzlich unterbricht der maitre d'école seine didaktische Vorlesung. Er muß, wie er sagt, „eilen" mit seiner Lektion, denn: die Freude, sie zu halten, macht das Blut in seinen Adern springen; moralischer Grund, die Vorlesung abzukürzen! Dann beschwichtigt er wieder sein Blut. Die lange Zeit, während welcher er ihr Moral predigt ist ja nicht für seine Rache verloren. Sie wird ihr „die Annährung des Todes fürchterlich machen." Anderer moralischer Grund, seinen Sermon auszuspinnen! Und nun nach diesen moralischen Gründen, kann er getrost seinen moralischen Text wieder da aufnehmen, wo er ihn hat fallen lassen.

Der maitre d'école beschreibt richtig den Zustand worin die Isolirung von der Außenwelt den Menschen stürzt. Der Mensch, dem die sinnliche Welt zu einer bloßen Idee wird, ihm verwandeln sich dagen bloße Ideen in sinnliche Wesen. Die Gespinnste seines Gehirns nehmen körperliche Form an. Innerhalb seines Geistes erzeugt sich eine Welt von greifbaren, fühlbaren Gespenstern. Das ist das Geheimniß aller frommen Visionen, das ist zugleich die allgemeine Form der Verrücktheit. Der maitre d'école, der die Phrasen Rudolphs über die „Macht der Reue und Buße, verbunden mit schrecklichen Martern" wiederholt, wiederholt sie daher schon als ein halb Verrückter und bewährt so thatsächlich den Zusammenhang des christlichen Sündenbewußtseins mit dem Wahnsinn. Ebenso, wenn der maitre d'école die Verwandlung des Lebens in eine Traumnacht, die von Blendwerken erfüllt wird, als das wahre Ergebniß der

Reue und Buße betrachtet, so spricht er das wahre Geheimniß der reinen Kritik und der christlichen Besserung aus. Sie besteht eben darin, den Menschen in ein Gespenst und sein Leben in ein Traumleben zu verwandeln.

Eugen Sue empfindet an diesem Punkt, wie sehr die heilsamen Gedanken, die er den blinden Räuber dem Rudolph nachplaudern läßt, durch dessen Verfahren gegen die Chouette blamirt werden. Er legt daher dem maitre d'école in den Mund:

„La salutaire influence de ces pensées est telle que ma fureur s'apaise."

Der maitre d'école gesteht also nun, daß sein moralischer Zorn nichts anders als eine profane Wuth war.

„Le courage . . . la force . . . la volonté me manquent pour te tuer . . . non, ce n'est pas à moi de verser ton sang . . . ce serait . . . un meurtre," er nennt die Sache bei ihrem Namen . . . „meurtre excusable peutêtre . . . mais ce serait toujours un meurtre."

Zu rechter Zeit verwundet die Chouette den maitre d'école mit ihrem Stilet. Eugen Sue kann ihn nun ohne weitere moralische Kasuistik die Chouette tödten lassen.

„Il perça un cri de douleur . . . les ardeurs feroces de sa vengeance, de ses rages, ses instincts sanguinairs brusquement reveillés et exasperés par cette attaque firent une explosion soudaine, terrible, où s'abima sa raison déjà fortement ébranlée . . Ah vipère! . . j'ai senti ta dent . . tu serais comme moi Sansyeux." Er kratzt ihr die Augen aus.

In dem Augenblick, wo die durch Rudolphs Kur nur heuchlerisch, nur sophistisch verbrämte, nur ascetisch übermannte Natur des maitre d'école hervorbricht, ist die Er-

plosion um so gewaltsamer und fürchterlicher. Eugen Sue's Geständniß, wonach die Vernunft des maitre d'école, durch alle Ereignisse, die Rudolph vorbereitet hatte, schon stark erschüttert war, ist dankenswerth.

„Der letzte Strahl seiner Vernunft erlosch in diesem Schrei des Entsetzens, in diesem Schrei eines Verdammten... (er sieht die Gespenster der Ermordeten) der maitre d'école tobt und brüllt wie ein rasendes Thier... Er schleift die Chouette zu Tode."

Herr Szeliga murmelt in seinen Bart: „Mit dem Schulmeister kann nicht eine so schnelle (!) und glückliche (!) Umwandlung (!) als mit dem Schurimann „vorgehen."

Wie Rudolph die Fleur de Marie zur Bewohnerin des Klosters, so macht er den maitre d'école zum Bewohner des Irrenhauses, des Bicètre. Er hat nicht nur seine physische, er hat auch seine geistige Kraft paralysirt. Und mit Recht. Denn nicht nur mit der physischen, auch mit der geistigen Kraft hat er gesündigt, und nach der Straftheorie Rudolphs muß man die sündigenden Kräfte vernichten.

Aber noch hat Herr Eugen Sue „die Buße und Reue, verbunden mit einer schrecklichen Rache" nicht vollendet. Der maitre d'école kommt wieder zu Verstand, bleibt aber aus Furcht, der Justiz ausgeliefert zu werden, im Bicètre und spielt den Verrückten. Herr Sue vergißt, daß „jedes seiner Worte ein Gebet sein sollte", und daß es schließlich vielmehr das unartikulirte Heulen und Rasen eines Wahnsinnigen ist, oder stellt etwa ironischer Weise Herr Sue diese Lebensäußerung mit dem Beten auf eine Rangstufe?

Die Idee der Strafe, welche Rudolph in der Blendung des maitre d'école anwendet, diese Isolirung des Menschen

auf seine Seele und von der Außenwelt, die Verbindung der juristischen Strafe mit der theologischen Quälerei, hat ihre entschiedenste Ausführung — im Cellularsystem. Herr Sue feiert daher auch das Cellularsystem.

„Wie vieler Jahrhunderte bedurfte es, um zu erkennen, daß es nur ein Mittel gibt um den reißend um sich greifenden Aussatz, welcher den socialen Körper bedroht, (nämlich die Verdorbenheit in den Gefängnissen) zu tilgen — die Isolirung."

Herr Sue theilt die Ansicht der honneten Leute, welche die Ausbreitung der Verbrechen aus der Einrichtung der Gefängnisse erklären. Um den Verbrecher der schlechten Gesellschaft zu entziehen, überlassen sie ihn seiner eignen Gesellschaft.

Herr Eugen Sue erklärt:

„Ich würde mich glücklich schätzen, wenn meine schwache Stimme unter all denen gehört werden könnte, welche mit so großem Recht und so großer Beharrlichkeit auf die vollständige absolute Anwendung des Cellularsystems dringen."

Herrn Sue's Wunsch ist nur theilweise in Erfüllung gegangen. In den diesjährigen Verhandlungen der Deputirtenkammer über das Cellularsystem mußten sogar die officiellen Vertheidiger dieses Systems zugestehn, daß es früher oder später die Verrücktheit der Verbrecher zur Folge habe. Alle Gefängnißstrafe über 10 Jahre mußte daher in Deportation verwandelt werden.

Hätten Herr Toqueville und Herr Beaumont den Roman Eugen Sues gründlich studirt, sie hätten unfehlbar die absolute vollständige Anwendung des Cellularsystems durchgesetzt.

Wenn Eugen Sue nämlich den Verbrechern bei gesundem Verstande die Gesellschaft entzieht, um sie verrückt zu machen, so giebt er den Verrückten Gesellschaft, um sie zu

Verstand zu bringen. „L'expérience prouve, que pour les aliénés l'isolement est aussi funeste qu'il est salutaire pour les détenus criminels."

Wenn nun Herr Sue und sein kritischer Held Rudolph weder mit der katholischen Straftheorie, noch mit dem methodistischen Cellularsystem das Recht um irgend ein Geheimniß ärmer gemacht haben, so haben sie dagegen die Medizin mit neuen Geheimnissen bereichert, und am Ende ist es eben so verdienstvoll, neue Geheimnisse zu entdecken, als alte Geheimnisse zu enthüllen. Die kritische Kritik berichtet mit Herrn Sue übereinstimmend über die Blendung des maitre d'école:

„Er glaubt nicht einmal wenn man ihm sagt, er sei des Lichts seiner Augen beraubt."

Der maitre d'école konnte nicht an den Verlust des Augenlichts glauben, weil er wirklich noch sah, Herr Sue beschreibt einen neuen Staar, ertheilt ein wirkliches Geheimniß für die massenhafte, unkritische Ophtalmologie mit.

Die Pupille ist weiß nach der Operation. Es handelt sich also um einen Linsenstaar. Diesen hat man freilich bis jetzt wohl durch Verletzung der Linsenkapsel herbeiführen können, auch ziemlich schmerzlos, wenn auch nicht völlig ohne Schmerz. Da aber die Mediziner nur auf naturgemäßem, nicht auf kritischem Wege dies Resultat erreichen, so blieb nichts übrig, als nach der Verletzung die Entzündung mit ihrer plastischen Ausschwitzung abzuwarten, um eine Trübung der Linse zu erhalten.

Ein noch größeres Wunder und Geheimniß trägt sich im 3ten Kapitel des 3ten Bandes mit dem maitre d'école zu.

Der Erblindete sieht wieder. „La chouette, le maitre d'école et Tortillard virent le prêtre et Fleur de Marie.“

Wollen wir dieses Sehen des maitre d'école nun nicht nach dem Vorgang der „Kritik der Synoptiker“ als ein schriftstellerisches Wunder deuten, so wird der maitre d'école sich seinen Staar wieder haben operiren lassen. Später ist er wieder erblindet. Er hat also sein Auge zu früh gebraucht, durch Lichtreiz ist eine Entzündung herbeigeführt worden, welche mit einer Lähmung der retina endete und eine unheilbare Amaurose bewirkte. Daß dieser Prozeß hier in Einer Sekunde vor sich geht, ist ein neues mystère für die unkritische Ophtalmologie.

b) Belohnung und Strafe. Die doppelte Justiz, nebst Tabelle.

Held Rudolph enthüllt die neue Theorie, welche die Gesellschaft durch Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen aufrecht erhält. Unkritisch betrachtet ist diese Theorie keine andre als die Theorie der heutigen Gesellschaft. Wie wenig läßt sie es an Belohnungen für die Guten und an Strafen für die Bösen fehlen! Gegen dies enthüllte Geheimniß, wie unkritisch ist nicht der massenhafte Communist Owen, der in der Strafe und Belohnung die Heiligung der gesellschaftlichen Rangunterschiede und den vollkommnen Ausdruck einer knechtischen Verworfenheit erblickt.

Als neue Enthüllung könnte es erscheinen, daß Eugen Sue von der Justiz — von einem Pendant zur Kriminaljustiz die Belohnungen ausgehn läßt, und unzufrieden mit einer Gerichtsbarkeit zwei erfindet. Leider ist auch dies enthüllte Geheimniß die Wiederholung einer alten, von

Bentham in seinem obenangeführten Buche weitläufig entwickelten Lehre. Dagegen soll Herrn Eugen Sue die Ehre nicht streitig gemacht werden, auf eine ungleich kritischere Weise wie Bentham seinen Vorschlag motivirt und entwickelt zu haben. Während der massenhafte Engländer ganz auf ebener Erde stehen bleibt, erhebt sich die Sue'sche Deduktion in die kritische Region des Himmels. Herr Sue entwickelt wie folgt:

„Um die Bösen zu schrecken, materialisirt man die vorweggenommenen Wirkungen des himmlischen Zorn's. Warum sollte man nicht die Wirkung der göttlichen Belohnung in Bezug auf die Guten in ähnlicher Weise materialisiren und auf Erden antizipiren?"

Nach unkritischer Ansicht hat man umgekehrt in der himmlischen Kriminaltheorie nur die irdische idealisirt, wie man in der göttlichen Belohnung nur die menschliche Lohndienerei idealisirt hat. Wenn die Gesellschaft nicht alle Guten belohnt, so ist dies unumgänglich nöthig, damit die göttliche Gerechtigkeit doch irgend etwas vor der menschlichen voraus habe.

Herr Sue gibt nun in der Ausmalung seiner kritisch belohnenden Justiz „ein Beispiel jenes weiblichen", von Herrn Edgar an der Flora Tristan mit aller „Ruhe des Erkennens" gerügten „Dogmatismus, der eine Formel haben will und sich dieselbe nach den Kategorien des Bestehenden bildet." Herr Eugen Sue entwirft zu jedem Stück der bestehenden Kriminaljustiz, die er bestehen läßt, ein bis in's Détail kopirendes Gegenbild der belohnenden Justiz, die er hinzufügt. Wir wollen zur leichtern Uebersicht des Lesers, seine Schilderung von Bild und Gegenbild in eine Tabelle zusammenbringen.

(Siehe folgende Seite der Tabelle.

Tabelle der kritisch vollständigen Justiz.

Bestehen der Justiz.	Kritisch ergänzende Justiz.
Namen: Justice **Criminelle.**	**Namen:** Justice **Vertueuse.**
Signalement: hält in der Hand ein Schwert um die Bösen um einen Kopf zu verkürzen.	**Signalement:** hält in der Hand eine Krone, um die Guten um einen Kopf zu erhöhen.
Zweck: Bestrafung des Bösen, Gefangenschaft. Infamie. Lebensberaubung. Das Volk erfährt die schreckliche Züchtigung für den Bösen.	**Zweck:** Belohnung des Guten, Freitisch, Ehre, Lebenserhaltung. Das Volk erfährt den eklatanten Triumph für den Guten.
Mittel um die Bösen zu entdecken: Polizeiliche Spionage, Mouchards, um den Bösen aufzulauern.	**Mittel um die Guten zu entdecken:** Espionage de vertu, Mouchards, um den Tugendhaften aufzulauern:

Entscheidung, ob einer ein Böser sei: Les assises du crime, Assisen für das Verbrechen. Das öffentliche Ministerium signalisirt die Verbrechen des Angeklagten und denuncirt sie der öffentlichen Rache.	Entscheidung, ob einer ein Guter sei: Assises de la vertu, Assisen für die Tugend. Das öffentliche Ministerium signalisirt die edlen Handlungen des Angeklagten und denuncirt sie der öffentlichen Erkenntlichkeit.
Zustand des Verbrechers nach dem Urtheil: Er steht unter der surveillance de la haute police. Er wird ernährt im Gefängniß. Der Staat macht Ausgaben für ihn.	Zustand des Tugendhaften nach dem Urtheil: Er steht unter der Surveillance de la haute charité morale. Er wird ernährt in seinem Hause. Der Staat macht Ausgaben für ihn.
Execution. Der Verbrecher steht auf dem Schaffot.	**Execution.** Grade gegenüber dem Schaffot des Verbrechers erhebt sich ein Piedestal, worauf der grand homme de bien steigt — Ein Tugendpranger.

Herr Sue, von dem Anblick dieses Gemäldes ergriffen, ruft aus: „hélas, c'est une utopie, mais supposez qu'une société soit organisé de telle sorte!“ Das wäre also die kritische Organisation der Gesellschaft. Wir müssen diese Organisation gegen den Vorwurf Eugen Sue's, daß sie bisher noch ein Utopien geblieben sei, förmlich in Schutz nehmen. Sue hat den „Tugendpreis“, der jährlich in Paris ausgetheilt wird und den er selbst erwähnt, wieder vergessen. Dieser Preis ist sogar doppelt organisirt, der materielle prix Monthion für edle Handlungen der Männer und Frauen, und der prix rosiére für die sittsamsten Mädchen. Hier fehlt sogar die von Eugen Sue verlangte Rosen-Krone nicht.

Was die Espionage de vertu wie die surveillance de haute charité morale betrifft, so ist sie von den Jesuiten längst organisirt. Ueberdem signalisiren und denunciren das „Journal des débats“, der „Siècle“, die „petites affiches de Paris“ ꝛc. die Tugenden, edlen Handlungen und Verdienste sämmtlicher pariser Stockjobbers, täglich zu kostenden Preisen, abgesehen vom Signalisiren und Denunciren der politischen edlen Handlungen, für welche jede Parthei ihr eignes Organ besitzt.

Schon der alte Voß hat bemerkt, daß Homer besser ist, als seine Götter. Das „enthüllte Geheimniß aller Geheimnisse“, Rudolph, können wir daher für Eugen Sue's Ideen verantwortlich machen.

Ueberdem berichtet Herr Szeliga: „Außerdem sind der Stellen, mit denen Eugen Sue die Erzählung unterbricht, Episoden einleitet und schließt, sehr viele und alle sind Kritik.“

4) Aufhebung der Verwilderung innerhalb der Civilisation, und der Rechtslosigkeit im Staate.

Das juristische Präventivmittel zur Aufhebung der Verbrechen und damit der Verwilderung innerhalb der Civilisation besteht in der „schützenden Tutelle, welche der Staat über die Kinder der Hingerichteten und zu lebenslänglichen Strafen Verurtheilten übernimmt.“ Sue will die Vertheilung der Verbrechen liberaler organisiren. Keine Familie soll mehr ein erbliches Privilegium auf das Verbrechen besitzen — die freie Concurrenz der Verbrechen soll über das Monopol siegen.

„Die Rechtslosigkeit im Staat“ hebt Herr Sue durch die Reform des code pénal in seinem Abschnitt über die „abus de confiance“, und namentlich durch die Einsetzung von besoldeten Armen-Advokaten auf. In Piemont, Holland ꝛc., wo der Armenadvokat existirt, findet Herr Sue daher die Rechtslosigkeit im Staat aufgehoben. Die französische Gesetzgebung fehlt nur darin, daß sie den Armen-Advokaten nicht besoldet, nicht ausschließlich auf das Armenfach anweist, und die gesetzliche Grenze der Armuth zu eng ist. Als wenn die Rechtslosigkeit nicht eben erst recht im Proceß selbst begönne, und als wenn man in Frankreich nicht längst wüßte, daß das Recht nichts gibt, sondern nur das Vorhandene sanktionirt. Die schon trivial gewordene Unterscheidung von droit und fait scheint dem kritischen Romanschreiber ein mystère de Paris geblieben zu sein.

Nimmt man zu der kritischen Enthüllung der rechtlichen Geheimnisse noch die großen Reformen hinzu, die Eugen Sue mit den Huissiers anstellen will, so wird man das

Pariser Journal „Satan“ begreifen. Es läßt ein Stadtviertel an jenen „grand reformateur à tant la ligne“ schreiben, seinen Straßen fehle noch die Gasbeleuchtung. Herr Sue antwortet, daß er diesem Uebel im 6ten Band seines „Juif errant“ abhelfen werde. Ein anderes Stadtviertel klagt über den mangelhaften Präliminarunterricht. Er verspricht die Reform des Präliminarunterrichts für dieses Stadtviertel im 10ten Bande seines „Juif errant“ zu bewerkstelligen.

5) Das enthüllte Geheimniß des „Standpunktes“

„Nicht auf seinem erhabenen (!) Standpunkt bleibt Rudolph stehen . . . er scheut die Mühe nicht, die Standpunkte rechts und links, den oben, den in der Tiefe aus freier Wahl einzunehmen“. Szeliga.

Ein Hauptgeheimniß der kritischen Kritik ist der „Standpunkt“ und die Beurtheilung vom Standpunkte des Standpunktes. Jeder Mensch, wie jedes geistige Produkt verwandelt sich ihr in einen Standpunkt.

Es ist nichts leichter, als hinter das Geheimniß des Standpunktes zu kommen, wenn man das allgemeine Geheimniß der kritischen Kritik, alten, spekulativen Kohl neu aufzuwärmen, durchschaut hat.

Zunächst spreche sich die Kritik selbst durch den Mund des Patriarchen, des Herrn Bruno Bauer, über ihre Theorie des „Standpunktes“ aus.

„Die Wissenschaft . . . hat es nie mit diesem einzelnen Individuum oder diesem bestimmten Standpunkt zu thun . . . Sie wird es allerdings nicht daran fehlen lassen, und die Schranken eines Standpunktes, wenn es sich der Mühe verlohnt und diese Schranke wirklich

allgemeine menschliche Bedeutung hat, aufheben; aber sie faßt dieselbe als reine Kategorie und Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, und spricht demnach nur für diejenigen, welche die Kühnheit haben, sich in die Allgemeinheit des Selbstbewußtsein's zu erheben, d. h. in jener Schranke nicht mit aller Gewalt stehen bleiben wollen." (Anecdota T. II. p. 27.)

Das Geheimniß dieser Bauer'schen Kühnheit ist die Hegel'sche Phänomenologie. Weil Hegel hier das Selbstbewußtsein an die Stelle des Menschen setzt, so erscheint die verschiedenartigste menschliche Wirklichkeit nur als eine bestimmte Form, als eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Eine bloße Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist aber eine „reine Kategorie", ein bloßer „Gedanke", den ich daher auch im „reinen" Denken aufheben und durch reines Denken überwinden kann. In Hegels Phänomenologie werden die materiellen, sinnlichen, gegenständlichen Grundlagen der verschiedenen entfremdeten Gestalten des menschlichen Selbstbewußtseins stehen gelassen und das ganze destruktive Werk hatte die konservativste Philosophie zum Resultat, weil es die gegenständliche Welt, die sinnlich wirkliche Welt überwunden zu haben meint, sobald es sie in ein „Gedankending", in eine bloße Bestimmtheit des Selbstbewußtseins verwandelt hat, und den ätherisch gewordenen Gegner nun auch im „Aether des reinen Gedankens" auflösen kann. Die Phänomenologie endet daher consequent damit, an die Stelle aller menschlichen Wirklichkeit das „absolute Wissen" zu setzen — Wissen, weil dies die einzige Daseinsweise des Selbstbewußtseins ist, und weil das Selbst-

bewußtsein für die einzige Daseinsweise des Menschen gilt; — *absolutes* Wissen, eben weil das Selbstbewußtsein nur *sich selbst* weiß, und von keiner gegenständlichen Welt mehr genirt wird. Hegel macht den Menschen zum *Menschen des Selbstbewußtseins*, statt das Selbstbewußtsein zum *Selbstbewußtsein des Menschen*, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen. Er stellt die Welt auf den *Kopf* und kann daher auch *im Kopf* alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich *für die schlechte Sinnlichkeit*, für den *wirklichen* Menschen bestehen bleiben. Ueberdem gilt ihm nothwendigerweise alles das als Schranke, was die *Beschränktheit des allgemeinen Selbstbewußtseins* verräth, alle Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Individualität der Menschen, wie ihrer Welt. Die ganze Phänomenologie will beweisen, daß das *Selbstbewußtsein* die *einzige* und *alle Realität* ist.

Herr Bauer hat in neuerer Zeit das absolute Wissen in *Kritik* umgetauft, und die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins in den profanen klingenden *Standpunkt*. In den Anecdotis stehen noch beide Namen zusammen, und der Standpunkt wird noch durch die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins commentirt.

Weil die „*religiöse Welt als religiöse Welt*“ nur als die Welt des *Selbstbewußtseins* existirt, so kann der kritische Kritiker — Theologe ex professo — gar nicht auf den Gedanken gerathen, daß es eine Welt gibt, worin *Bewußtsein* und *Sein* unterschieden sind, eine Welt, die nach wie vor stehen bleibt, wenn ich bloß ihr

Gedankendasein, ihr Dasein als Kategorie, als Standpunkt aufhebe, d. h. wenn ich mein eignes subjektives Bewußtsein modificire, ohne die gegenständliche Wirklichkeit auf wirklich gegenständliche Weise zu verändern, d. h. ohne meine eigne gegenständliche Wirklichkeit zu verändern, meine eigne und die der andern Menschen. Die spekulative mystische Identität von Sein und Denken wiederholt sich daher in der Kritik als die gleich mystische Identität von Praxis und Theorie. Daher ihr Aerger gegen die Praxis, die noch etwas anders als Theorie, und gegen die Theorie, die noch etwas anders als die Auflösung einer bestimmten Kategorie in die „schrankenlose Allgemeinheit des Selbstbewußtseins" sein will. Ihre eigne Theorie beschränkt sich darauf, alles Bestimmte für einen Gegensatz gegen die schrankenlose Allgemeinheit des Selbstbewußtseins, daher für nichtig zu erklären, so z. B. den Staat, das Privateigenthum u. s. w. Es muß umgekehrt gezeigt werden, wie Staat, Privateigenthum u. s. w. die Menschen in Abstraktionen verwandelt, oder Produkte des abstrakten Menschen sind, statt die Wirklichkeit der individuellen, konkreten Menschen zu sein. —

Es versteht sich endlich von selbst, daß wenn Hegels Phänomenologie ihrer spekulativen Erbsünde zum Trotz an vielen Punkten die Elemente einer wirklichen Charakteristik der menschlichen Verhältnisse gibt, Herr Bruno und Consorten dagegen nur die inhaltslose Carrikatur liefern, eine Carrikatur, die sich damit begnügt, irgend eine Bestimmtheit aus einem geistigen Produkt oder auch aus realen Verhältnissen und Bewegungen herauszunehmen, diese Bestimmtheit in eine Gedankenbestimmtheit, in eine Kategorie zu verwan-

deln, und diese Kategorie für den Standpunkt des Produkts, des Verhältnisses und der Bewegung auszugeben, um nun mit altkluger Weisheit vom Standpunkt der Abstraktion, der allgemeinen Kategorie, des allgemeinen Selbstbewußtseins auf diese Bestimmtheit triumphirend herabsehen zu können.

Wie für Rudolph alle Menschen auf dem Standpunkt des Guten oder Bösen stehen und nach diesen beiden fixen Vorstellungen beurtheilt werden, so für Herrn Bauer und Consorten auf dem Standpunkt der Kritik oder der Masse. Beide aber verwandeln die wirklichen Menschen in abstrakte Standpunkte.

5) Enthüllung des Geheimnisses von der Utilisirung der menschlichen Triebe, oder Clemence d'Harville.

Rudolph hat bisher nur die Guten in seiner Weise zu belohnen und die Bösen in seiner Weise zu bestrafen gewußt. Wir werden ihn nun an einem Beispiel die Leidenschaften nützlich machen und dem „schönen Naturel der Clemence von Harville eine angemessene Entwicklung geben sehen."

„Rudolph", sagt Herr Szeliga, „weißt sie auf die unterhaltende Seite der Wohlthätigkeit hin. Ein Gedanke, der von einer Menschenkenntniß, wie sie nur aus dem durch die Prüfung hindurch gegangenen Innern Rudolphs hervorgehen kann, zeugt."

Die Ausdrücke, deren sich Rudolph in der Unterhaltung mit Clemence bedient: „faire attrayant", „utiliser le gout naturel", „regler l'intrigue", „utiliser les penchants à la dissimulation et à la ruse", „chan-

ger en qualités généreuses des instincts impérieux, inexorables" etc. — diese Ausdrücke eben so sehr, wie die Triebe selbst, welche hier der weiblichen Natur vorzugsweise zugeschrieben werden, verrathen die geheime Quelle von Rudolph's Weisheit — Fourrier. Es ist ihm eine populäre Darstellung der Fourrieristischen Lehre in die Hand gefallen.

Die Anwendung ist wieder eben so sehr Rudolph's kritisches Eigenthum, wie die obige Ausführung der Theorie Bentham's.

Nicht in der Wohlthätigkeit als solcher soll die junge Markise eine Befriedigung ihres menschlichen Wesens, einen menschlichen Inhalt und Zweck der Thätigkeit und darum eine Unterhaltung finden. Die Wohlthätigkeit bietet vielmehr nur den äußern Anlaß, nur den Vorwand, nur die Materie zu einer Art von Unterhaltung, die eben so gut jede andre Materie zu ihrem Inhalt machen könnte. Das Elend wird mit Bewußtsein ausgebeutet, um dem Wohlthäter „das Pikante des Romans, Befriedigung der Neugierde, Abenteuer, Verkleidungen, Genuß der eignen Vortrefflichkeit, Nervenerschütterungen und dergl." zu verschaffen.

Rudolph hat damit unbewußt das längstenthüllte Geheimniß ausgesprochen, daß das menschliche Elend selbst, daß die unendliche Verworfenheit, welche das Almosen empfangen muß, der Aristokratie des Geldes und der Bildung zum Spiel, zur Befriedigung ihrer Selbstliebe, zum Kitzel ihres Uebermuths, zum Amusement dienen muß.

Die vielen Wohlthätigkeitsvereine in Deutschland, die vielen wohlthätigen Gesellschaften in Frankreich, die zahlreichen wohlthätigen Don Quiroterien in England, die

Conzerte, Bälle, Schauspiele, Essen für Arme, selbst die öffentlichen Subscriptionen für Verunglückte haben keinen andern Sinn. In dieser Weise wäre also auch die Wohlthätigkeit längst als Unterhaltung organisirt.

Die plötzliche, unmotivirte Umwandlung der Markise bei dem bloßen Wort „amusant" läßt uns an der Nachhaltigkeit ihrer Kur zweifeln, oder vielmehr diese Umwandlung ist nur zum Schein plötzlich und unmotivirt, nur zum Schein durch die Schilderung der Charité als eines Amusements bewirkt. Die Markise liebt Rudolph, und Rudolph will sich mit ihr verkleiden, intriguiren, auf Wohlthätigkeitsabenteuer ausziehen. Später bei einem wohlthätigen Besuch der Markise in dem Gefängnisse St. Lazare kömmt der Fleur de Marie gegenüber ihre Eifersucht zum Vorschein und aus Wohlthätigkeit gegen ihre Eifersucht verschweigt sie dem Rudolph die Detention der Marie. Im besten Falle aber ist es dem Rudolph gelungen, eine unglückliche Frau mit unglücklichen Wesen eine alberne Komödie spielen zu lehren. Das Geheimniß der von ihm ausgeheckten Philantropie verrieth jener Dandin von Paris, der seine Dame nach dem Tanze mit folgenden Worten zum Souper aufforderte: „Ah Madame! ce n'est pas assez d'avoir dansé au bénéfice de ces pauvres Polonais . . . soyons philantropes jusqu'au bout . . . allons souper maintenant au profit des pauvres!"

6) Enthüllung des Geheimnisses der Emancipation der Weiber, oder Louise Morel.

Bei Gelegenheit der Verhaftung der Louise Morel stellt Rudolph Reflexionen an, die sich dahin resumiren:

„Der Herr verdirbt oft die Magd, sei es durch Schrecken, Ueberraschung oder durch sonstige Benutzung der Gelegenheiten, welche die Natur des Dienstverhältnisses herbeiführt. Er stürzt sie in Unglück, Schmach, Verbrechen. Das Gesetz bleibt diesem Gegenstand fremd . . . Der Verbrecher, der das Mädchen zum Kindermord faktisch gezwungen hat, wird nicht gestraft."

Rudolph's Reflexionen erstrecken sich nicht einmal so weit, das Dienstverhältniß selbst seiner allerdurchlauchtigsten Kritik zu unterwerfen. Als ein kleiner Herrscher ist er ein großer Gönner von Dienstverhältnissen. Noch weniger geht Rudolph dazu fort, die allgemeine Stellung des Weibes in der heutigen Gesellschaft als unmenschlich zu begreifen. Ganz seiner bisherigen Theorie getreu, vermißt er nichts als ein Gesetz, welches den Verführer straft und die Reue und Buße mit schrecklichen Züchtigungen verbindet.

Rudolph hätte sich nur in der existirenden Gesetzgebung anderer Länder umzusehen. Die englische Gesetzgebung erfüllt alle seine Wünsche. Sie geht in ihrem Zartgefühl, das Blackstone rühmlich hervorhebt, so weit, auch dem, der ein Freudenmädchen verführt, der Felonie für schuldig zu erklären.

Herr Szeliga bläst Tusch:

„Dies! — denkt! — Rudolph! — und nun haltet diese Gedanken gegen eure Phantasien von der Emancipation des Weibes. Die That dieser Emancipation ist aus ihnen fast mit Händen zu greifen, während ihr von Hause aus viel zu praktisch seid, und daher mit euren bloßen Versuchen so vielfach verunglückt."

Jedenfalls verdankt man Herrn Szeliga die Enthüllung des Geheimnisses, daß eine That fast mit Händen aus Gedanken gegriffen werden kann. Was seine drollige Vergleichung Rudolph's mit den Männern betrifft, welche die Emancipation des Weibes gelehrt haben, so vergleiche man Rudolph's Gedanken etwa mit folgenden Phantasien Fourrier's:

„Ehebruch, Verführung macht den Verführern Ehre, ist guter Ton. . . Aber, armes Mädchen! der Kindermord, welch ein Verbrechen! Wenn sie auf Ehre hält, muß sie die Spuren der Unehre auslöschen, und wenn sie den Vorurtheilen der Welt ihr Kind aufopfert, so ist sie noch mehr geschändet, und verfällt den Vorurtheilen des Gesetzes . . : Das ist der fehlerhafte Kreislauf, welchen aller zivilisirte Mechanismus beschreibt."

„Die junge Tochter, ist sie nicht eine Waare zum Verkauf ausgeboten für den Ersten Besten, der das exclusive Eigenthum dieses Mädchens erhandeln will? . . De même qu'en grammaire deux negations valent une affirmation, l'on peut dire qu'en negoce conjugale deux prostitutions valent une vertu."

„Die Veränderung einer geschichtlichen Epoche läßt sich immer aus dem Verhältniß des Fortschritts der Frauen zur Freiheit bestimmen, weil hier im Verhältniß des Weibes zum Mann, des Schwachen zum Starken, der Sieg der menschlichen Natur über die Brutalität am Evidentesten erscheint. Der Grad der weiblichen Emanzipation ist das natürliche Maaß der allgemeinen Emanzipation."

„Die Erniedrigung des weiblichen Geschlechts ist ein wesentlicher Charakterzug der Civilisation wie der Bar-

barei, nur mit dem Unterschied, daß die civilisirte Ordnung jedes Laster, welches die Barbarei auf eine einfache Weise ausübt, zu einer zusammengesetzten, doppelsinnigen, zweideutigen, heuchlerischen Daseinsweise erhebt .... Keinen trifft die Strafe, das Weib in der Sclaverei zu erhalten, tiefer, als den Mann selbst.“ (Fourrier.)

Dem Gedanken Rudolphs gegenüber ist es überflüssig, auf Fourrier's meisterhafte Charakteristik der Ehe, wie auf die Schriften der materialistischen Fraktion des französischen Communismus hinzuweisen.

Der traurigste Abhub der socialistischen Literatur, wie er bei dem Romanschreiber zu finden ist, enthüllt der kritischen Kritik immer noch unbekannte „Geheimnisse.“

7) Enthüllung der nationalökonomischen Geheimnisse.

a) Theoretische Enthüllung der nationalökonomischen Geheimnisse.

Erste Enthüllung: Der Reichthum führt häufig zur Verschwendung, die Verschwendung zum Ruin.

Zweite Enthüllung: Die eben beschriebnen Folgen des Reichthums entspringen aus einem Mangel an Unterweisung für die reiche Jugend.

Dritte Enthüllung: Die Erbschaft und das Privateigenthum sind und müssen unverletzlich und geheiligt sein.

Vierte Enthüllung: Der Reiche schuldet moralisch den Arbeitern Rechenschaft von der Anwendung seines Vermögens. Ein großes Vermögen ist ein erbliches Depositum — ein Feudallehen — klugen, festen, geschickten,

großmüthigen Händen anvertraut, die zugleich beauftragt sind es fruchtbar zu machen und es so zu verwenden, daß alles, was das Glück hat sich in den Bereich der glänzenden und heilsamen Ausstrahlung des großen Vermögens zu befinden, befruchtet, belebt, verbessert wird.

Vierte Enthüllung: Der Staat hat der unerfahrnen reichen Jugend die Rudimente der individuellen Oekonomie zu geben. Er muß das Vermögen moralisiren.

Fünfte Enthüllung: Endlich muß der Staat auf die ungeheure Frage von der Organisation der Arbeit eingehen. Er muß das heilsame Beispiel von der Association der Kapitalien und der Arbeit geben, und zwar von einer Association, welche honnet, intelligent, billig ist, welche das Wohlsein des Arbeiters sichert, ohne dem Vermögen des Reichen zu schaden, welche zwischen diesen zwei Klassen Bande der Zuneigung, der Erkenntlichkeit etablirt, und dadurch für immer die Ruhe des Staats sichert.

Da der Staat einstweilen noch nicht auf diese Theorie eingeht, so giebt Rudolph selbst einige praktische Exempel. Sie werden das Geheimniß enthüllen, daß Herrn Sue, Herrn Rudolph und der kritischen Kritik die allerbekanntesten ökonomischen Verhältnisse „Mysterien" geblieben sind.

b) „Die Armenbank"

Rudolph errichtet eine Armenbank. Die Statuten dieser kritischen Armenbank sind folgende:

Sie soll honnete Arbeiter, welche Familien haben, während der arbeitslosen Zeit unterstützen. Sie soll die Almosen und die Pfandhäuser ersetzen. Sie verfügt über eine

jährliche Revenu von 12,000 Francs und vertheilt Hülfsanleihen von 20 bis 40 Francs ohne Interessen. Sie erstreckt ihre Wirksamkeit zunächst auf das siebte Arrondissement von Paris, wo die meisten Arbeiter wohnen. Die Arbeiter oder Arbeiterinnen, welche auf Unterstützung Anspruch machen, müssen Träger eines Certifikats sein, welches von ihrem letzten Patron ausgestellt ist, ihr gutes Betragen verbürgt, und die Ursache wie das Datum der Unterbrechung ihrer Arbeit angibt. Diese Anleihen sind monatlich zurückzuzahlen, zum 6ten oder zum 12ten Theil je nach der Wahl des Leihers, von dem Tag an, wo er wieder Beschäftigung gefunden hat. Als Garantie der Anleihe gilt die Verpflichtung auf Ehrenwort. Zwei andre Arbeiter müssen überdem Bürgschaft leisten für die parole jurée des Leihers. Da der kritische Zweck der Armenbank darin besteht, einen der schwersten Unfälle des Arbeiterlebens, die Unterbrechung der Arbeit zu heilen, so würden die Hülfsleistungen durchaus nur den arbeitslosen Handwerkern zukommen. Herr Germain, der dies Institut verwaltet, bezieht ein jährliches Gehalt von 10,000 Francs.

Werfen wir nun einen massenhaften Blick auf die Praxis der kritischen Nationalökonomie. Die jährliche Revenu beträgt 12,000 Francs. Die Unterstützungen belaufen sich für jede Person auf 20 bis 40, also im Durchschnitt auf 30 Francs. Die Anzahl der offiziell als „elend" anerkannten Arbeiter des siebenten Arrondissements beläuft sich wenigstens auf 4000. Es können also jährlich 400, d. h. der 10te Theil der allerhülfsbedürftigsten Arbeiter des 7ten Arrondissement unterstützt werden. In Paris ist es wenig, wenn wir die Durchschnittszahl der arbeitslosen Zeit auf 4 Monate

(viel zu gering tarirt) also auf 16 Wochen reduciren. 30 Francs, auf 16 Wochen vertheilt, sind auf die Woche etwas weniger als 37 Sous und 3 Centims, macht auf den Tag noch nicht 27 Cts. Die tägliche Ausgabe für einen einzelnen Gefangnen beträgt in Frankreich durchschnittlich etwas mehr als 47 Cts. wovon die Speisung allein etwas über 30 Cts. wegnimmt. Der Arbeiter, den Herr Rudolph unterstützt, besitzt aber Familie. Schätzen wir die Familie im Durchschnitt außer Mann und Frau auf nur 2 Kinder, so bleiben 27 Cts. unter 4 Personen zu vertheilen. Hiervon geht die Wohnung — das Minimum auf den Tag 15 Cts. — ab, bleiben 12 Cts. Das Brod, welches ein einzelner Gefangener im Durchschnitt verzehrt, kostet ungefähr 14 Cts. Der Arbeiter sammt Familie wird also, abgesehn von allen andern Bedürfnissen, mit der Unterstützung der kritischen Armenbank noch nicht den 4ten Theil des nöthigen Brods kaufen können und einem gewissen Hungertod anheimfallen, wenn er nicht zu den Mitteln, denen diese Arbeit vorbeugen will, zu dem Pfandhaus, dem Bettel, dem Diebstahl und der Prostitution seine Zuflucht nimmt.

Um so glänzender bedenkt der Mann der rücksichtslosen Kritik dagegen den Verwalter der Armenbank. Die verwaltete Revenu beträgt 12000, der Gehalt des Verwalters 10000 Frcs. Die Verwaltung kostet also 45%, beinahe das dreifache der massenhaften Armenverwaltung in Paris, welche ungefähr 17% kostet.

Nehmen wir aber einen Augenblick an, die Unterstützung, welche die Armenbank gewährt, sei eine wirkliche und nicht blos illusorische Unterstützung, so beruht die Einrichtung des enthüllten Geheimnisses aller Geheimnisse auf dem Wahn,

daß es nur einer andern Distribution des Salairs bedürfe, damit der Arbeiter das ganze Jahr hindurch leben könne.

Im prosaischen Sinne zu sprechen, beträgt das Einkommen von 7,500,000 französischen Arbeitern auf den Kopf nur 91 Frcs., das Einkommen von andern 7,500,000 französischen Arbeitern auf den Kopf nur 120 Frs. also schon von 15,000,000 Arbeitern weniger, als absolut zum Leben nöthig ist.

Der Gedanke der kritischen Armenbank reducirt sich darauf — wenn er anders vernünftig gefaßt wird — daß dem Arbeiter während der Zeit, wo er Beschäftigung hat, soviel vom Salair abgezogen wird, als er braucht um in der arbeitslosen Zeit zu leben. Ob ich ihm eine bestimmte Summa Geldes in der arbeitslosen Zeit vorstrecke, und er mir diese Summe in der Arbeitszeit zurückgibt, oder ob er mir in der Arbeitszeit eine bestimmte Summe abgibt und ich sie ihm in der arbeitslosen Zeit zurückgebe, ist Ein und dasselbe. Er gibt mir immer das in seiner Arbeitszeit, was er von mir in seiner arbeitslosen Zeit erhält.

Die „reine" Armenbank unterschiede sich also von den massenhaften Sparkassen nur durch zwei sehr originelle, sehr kritische Eigenschaften, einmal daß die Bank ihr Geld à fonds perdu ausleiht, in der thörigten Voraussetzung, daß der Arbeiter zurückzahlen könne, wenn er wolle, und daß er immer zurückzahlen wolle, wenn er könne; — dann aber dadurch, daß die Bank keine Zinsen für die vom Arbeiter hinterlegten Summen zahlt. Weil die hinterlegte Summe in der Form des Vorschusses erscheint, thut die Bank schon ein Großes, wenn sie selbst keine Zinsen vom Arbeiter nimmt.

Die kritische Armenbank unterscheidet sich also dadurch von den massenhaften Sparkassen, daß der Arbeiter seine Zinsen und die Bank ihr Capital verliert.

c) Musterwirthschaft zu Bouqueval.

Rudolph stiftet eine Musterwirthschaft zu Bouqueval. Der Ort ist um so glücklicher gewählt, als er noch feudaler Erinnerungen sich erfreut — nämlich eines château seugneurial.

Jeder der sechs männlichen Arbeiter, welche diese Pächterei beschäftigt, erhält 150 écus oder 450 Fr., jede der weiblichen Arbeiterinnen 60 écus oder 180 Fr. jährlichen Arbeitslohn. Sie haben außerdem freies Essen und freie Wohnung. Das gewöhnliche alltägliche Essen der Leute von Bouqueval besteht aus einer „formidablen" Platte Schinken, aus einer nicht minder furchtbaren Platte Hammelfleisch und endlich aus einem nicht minder massenhaften Stück Kalbfleisch, wozu als Nebengerichte zwei Wintersalate, zwei große Käse, Erdäpfel, Zider ꝛc. hinzukommt. Jeder der sechs männlichen Arbeiter arbeitet zweimal mehr als der gewöhnliche französische Ackerbautaglöhner.

Da die ganze Summe des jährlich von Frankreich producirten Einkommens bei gleicher Theilung im Durchschnitt nur 93 Fr. betrüge, da die unmittelbar mit Landbau beschäftigte Einwohnerzahl Frankreich's ⅔ der Gesammtbevölkerung beträgt, so kann man schließen, welche Revolution nicht nur in der Vertheilung, sondern auch in der Produktion des Nationalreichthums, die allgemeine Nachahmung der Musterwirthschaft des deutschen Kalifen hervorbringen würde.

Demnach hat Rudolph diese ungeheure Vergrößerung der Produktion nur dadurch erreicht, daß er jeden Arbeiter zweimal so viel wie bisher arbeiten, und sechsmal so viel verzehren läßt.

Da der französische Bauer sehr fleißig ist, so müssen Arbeiter, die zweimal so viel arbeiten, übermenschliche Athleten sein, worauf auch die „formidablen“ Fleisch-Schüsseln hindeuten sollen. Wir können also annehmen, daß jeder dieser sechs Arbeiter täglich wenigstens 1 Pfund Fleisch verzehrt.

Wenn alles in Frankreich producirte Fleisch gleich vertheilt würde, so käme auf den Kopf täglich noch nicht ¼ Pfund Fleisch. Man sieht also, welche Revolution auch in dieser Hinsicht das Beispiel Rudolph's hervorrufen würde. Die Landbaubevölkerung würde allein mehr Fleisch verzehren, als in Frankreich producirt wird, so daß Frankreich durch diese kritische Reform aller Viehzucht überhoben würde. —

Der 5te Theil des Bruttoertrags, welchen Rudolph, nach dem Berichte des Verwalters von Bouqueval, des Vaters Chatelain, außer dem hohen Salair und der luxuriösen Beköstigung den Arbeitern zukommen läßt, ist nichts anderes, als seine Grundrente. Man nimmt nämlich nach einer Durchschnittsberechnung an, daß im Allgemeinen, nach Abzug aller Produktionskosten und des Gewinns für das Betriebskapitel, ein Fünftheil des Bruttoertrags für den französischen Grundeigenthümer übrig bleibt, oder daß seine Rentenquote sich auf den 5ten Theil des Bruttoertrags beläuft. Obgleich nun Rudolph den Gewinn seines Betriebskapitals unstreitig unverhältnißmäßig verringert, in-

dem er die Ausgabe für die Arbeiter unverhältnißmäßig steigert, — nach Chaptal (de l'industrie française I. 239) ist der Durchschnittspreis der jährlichen Einnahmen der französischen Lohnbauern 120 Fr. — obgleich er seine ganze Grundrente den Arbeitern schenkt, berichtet dennoch Vater Chatelain, daß Monseigneur bei dieser Methode sein Einkommen steigere, und dergestalt die andern unkritischen Grundeigenthümer zu einer ähnlichen Wirthschaft anfeure. —

Die Musterwirthschaft von Bouqueval ist ein bloßer phantastischer Schein; ihr verborgener Fonds ist nicht der natürliche Grund und Boden von Bouqueval, sondern der mährchenhafte Fortunatussäckel Rudolphs! —

Die kritische Kritik lärmt: „Man sieht es dem ganzen Plan auf den ersten Blick an, daß er kein Utopien ist.“ Nur die kritische Kritik kann es einem Fortunatussäckel auf den ersten Blick ansehen, daß er kein Utopien ist. Der kritische erste Blick ist — der „böse Blick!“

8) Rudolph, „das enthüllte Geheimniß aller Geheimnisse.“

Das Wundermittel womit Rudolph alle seine Erlösungen und Wunderkuren bewirkt, sind nicht seine schönen Worte, sondern sein baares Geld. So sind die Moralisten, sagt Fourrier. Man muß ein Millionär sein um es ihren Helden nachmachen zu können.

Die Moral ist die „Impuissance, mise en action.“ So oft sie ein Laster bekämpft, unterliegt sie. Und Rudolph erhebt sich nicht mal auf den Standpunkt der selbstständigen Moral, welche wenigstens auf dem Bewußtsein der Menschenwürde beruht. Seine Moral beruht dagegen auf dem Bewußtsein der menschlichen Schwäche. Er ist die

theologische Moral. Wir haben die Heldenthaten, die er mit seinen fixen, christlichen Ideen, an denen er die Welt mißt, mit der Charité, dem Devouement, der Abnégation, dem Repentir, den Bons und den Méchants, der Recompense und der Punition, den Châtiments terribles, dem Isolement, dem Salut de l'âme etc. vollbringt, bis ins Détail verfolgt und als Eulenspiegeleien nachgewiesen. Wir haben es hier nur noch mit dem persönlichen Charakter Rudolphs, dem „enthüllten Geheimniß aller Geheimnisse" oder dem enthüllten Geheimniß der „reinen Kritik" zu thun.

Der Gegensatz des „Guten" und des „Bösen" tritt dem kritischen Herkules schon als Jüngling in zwei Personifikationen gegenüber; Murph und Polidori sind Beide Lehrer Rudolphs. Der Erste erzieht ihn zum Guten und ist „der Gute". Der Zweite erzieht ihn zum Bösen und ist „der Böse". Damit diese Auffassung durchaus nichts an Trivialität ähnlichen Auffassungen in andern moralischen Romanen nachgebe, darf „der Gute", Murph, nicht „savant", nicht „besonders geistig bevorzugt" sein. Dagegen ist er ehrlich, einfach, einsylbig, weiß mit den Sylben: Schändlich, Niederträchtig gegen das Böse sich groß und hat einen horreur vor dem Niedrigen. Er setzt, um mit Hegel zu reden, ehrlicher Weise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in eine Eine Note.

Polidori dagegen ist ein Wunder an Klugheit, Kenntnissen und Bildung, dabei von der „gefährlichsten Immoralität", und namentlich besitzt er, was Eugen Sue als ein Glied der jungen frommen Bourgeoisie Frankreichs nicht vergessen durfte: „le plus effrayant scepticisme".

Eugen Sue's und seines Helden Geistesenergie und Bildung mag man aus dem panischen Schrecken vor dem Skepticismus beurtheilen.

„Murph", sagt Herr Szeliga, „ist zugleich die verewigte Schuld des dreizehnten Januar, und die ewige Tilgung dieser Schuld, durch unvergleichliche Liebe und Aufopferung für die Person Rudolphs".

Wie Rudolph der deus ex machina und der Mittler der Welt, so ist Murph wieder der persönliche deus ex machina und der Mittler Rudolphs.

„Rudolph und das Heil der Menschheit, Rudolph und die Verwirklichung der Wesensvollkommenheiten des Menschen, ist für Murph eine untrennbare Einheit, eine Einheit, der er sich nicht mit der dummen hündischen Ergebenheit des Sklaven hingibt, sondern wissend und selbständig."

Murph ist also ein aufgeklärter, wissender und selbstständiger Sklave. Er personifizirt, wie jeder Fürstendiener, seinen Herrn mit dem Heil der Menschheit. Graun schmeichelt dem Murph mit der Anrede „intrepide garde du corps". Rudolph selbst nennt ihn den modèle d'un valet, und er ist wirklich ein musterhafter Bedienter. Er war sehr pünktlich darin, wie Eugen Sue berichtet, den Rudolph im tête à tête mit Monseigneur anzureden. Bei Andern nennt er ihn des Inkognito wegen mit den Lippen Monsieur, aber mit dem Herzen Monseigneur.

„Murph hebt mit den Schleier von den Geheimnissen, aber nur um Rudolphs Willen. Er hilft an der Arbeit, die Macht der Geheimnisse zu zerstören."

Die Dichtigkeit des Schleiers, der dem Murph die einfachsten Weltzustände verhüllt, mag man aus seiner Unter-

haltung mit dem Gesandten Graun beurtheilen. Aus der gesetzlichen Befugniß der Selbstvertheidigung im Nothfall schließt er darauf, daß Rudolph den gefesselten und „wehrlosen“ maitre d'école als Fehmrichter habe blenden dürfen. Seine Schilderei, wie Rudolph vor den Assisen seine „edeln“ Handlungen erzählen, schönrednerische Phrasen auskramen und sein großes Herz strömen lassen werde, ist eines Gymnasiasten würdig, der so eben Schiller's „Räuber“ gelesen hat. Das einzige Geheimniß, welches Murph der Welt zu lösen gibt, ist die Frage, ob er mit Kohlenstaub oder mit schwarzer Farbe sein Gesicht eingerußt hat, als er den Charbonnier spielte.

„Die Engel werden ausgehen und die Bösen von den Gerechten scheiden.“ (Matth. 13, 49). „Trübsal und Angst über alle Seelen der Menschen, die da Böses thun; Preis aber und Ehre und Frieden all denen, die Gutes thun.“ (Paul. Röm. 8, 7.)

Rudolph macht sich selbst zu einem solchen Engel. Er zieht in die Welt aus, die Bösen von den Gerechten zu scheiden, die Bösen zu bestrafen, die Guten zu belohnen. Die Vorstellung des Bösen und Guten hat sich seinem schwachen Gehirn so sehr eingeprägt, daß er an den leibhaften Satan glaubt, und den Teufel lebendig einfangen will, wie weiland Prof. Sack zu Bonn. Andrerseits versucht er dagegen, den Gegensatz des Teufels, Gott, im Kleinen zu kopiren. Er liebt es: „de jouer un peu le rôle de la providence“. Wie in der Wirklichkeit alle Unterschiede immer mehr in den Unterschied von Arm und Reich zusammenschmelzen, so lösen sich in der Idee alle aristokratischen Unterschiede in den Gegensatz des Guten und des

Bösen auf. Diese Unterscheidung ist die letzte Form, welche der Aristokrat seinen Vorurtheilen ertheilt. Rudolph selbst gilt sich als ein Guter, und die Bösen sind dazu da, ihm den Selbstgenuß seiner eignen Vortrefflichkeit zu gewähren. Betrachten wir „den Guten" etwas näher.

Herr Rudolph übt eine Wohlthätigkeit und eine Verschwendung aus, wie etwa der Kalife von Bagdad in Tausend und eine Nacht. Er kann diese Lebensweise unmöglich führen, ohne sein kleines deutsches Ländchen wie ein Vampyr bis auf den letzten Tropfen auszusaugen. Nach Herrn Sue's eignem Bericht würde er unter die mediatisirten deutschen Fürsten gehören, hätte ihn nicht die Protektion eines französischen Marquis vor der unfreiwilligen Abdankung gerettet. Die Größe seines Landes ist nach dieser Angabe zu tariren. Wie kritisch Rudolph seine eignen Verhältnisse beurtheilt, mag man ferner daraus ersehen, daß er, der kleine deutsche Serenissimus, in Paris ein halbes Incognito bewahren zu müssen glaubt, um kein Aufsehen zu erregen. Er führt eigends einen Kanzler aus dem kritischen Grunde mit sich, damit er ihm: „le côté théatrale et puerile du pouvoir souverain" darstelle; als habe ein kleiner Serenissimus außer sich und seinem Spiegel noch einen dritten Repräsentanten der theatralischen und kindischen Seite der souveränen Macht nöthig. Rudolph hat seine Leute in dieselbe kritische Selbstverkennung zu versetzen gewußt. So merken der Bediente Murph und der Gesandte Graun nicht, wie der Pariser homme d'affaires, Monsieur Badinot sie persiflirt, wenn er sich den Anschein gibt, als halte er ihre Privataufträge für Staatsangelegenheiten, wenn er sarkastisch plaudert über die „rapports occultes, qui

peuvent exister entre les intérets les plus divers et les destinés des empires". Ja, berichtet der Gesandte Rudolphs, er hat die Unverschämtheit mir manchmal zu sagen: „wie viel dem Volk unbekannte Complikationen in der Regierung eines Staates! Wer würde sagen, daß die Noten, die ich Ihnen, Herr Baron, mittheile, Zweifels ohne ihren Theil von Einfluß auf den Gang der Europäischen Angelegenheiten haben?" Der Gesandte und Murph finden nicht darin die Unverschämtheit, daß man ihnen einen Einfluß auf die Europäischen Angelegenheiten zumuthet, sondern daß Badinot seinen niedrigen Beruf dergestalt idealisirt.

Rufen wir uns zunächst eine Scene aus Rudolph's häuslichem Leben in's Gedächtniß. Rudolph erzählt dem Murph: „er sei in den Augenblicken seines Stolzes und seiner Glückseligkeit". Gleich darauf geräth er außer sich, weil Murph ihm auf eine Frage nicht antworten will. „Je vous ordonne de parler." Murph will sich nicht befehlen lassen. Rudolph sagt ihm: „je n'aime pas les réticences." Er vergißt sich bis zu der Gemeinheit, dem Murph anzudeuten daß er ihm alle seine Dienste bezahle. Der Knabe ist nicht eher zu beruhigen, bis Murph ihn an den 13ten Januar erinnert. Nachträglich macht sich die Knechtsnatur Murph's, die sich einen Augenblik vergessen hatte, geltend. Er reißt sich die „Haare" aus, die er glücklicherweise nicht besitzt, er verzweifelt darüber, den hohen Herrn, der ihn „das Muster von einem Bedienten", der ihn „seinen guten, seinen alten, seinen getreuen Murph" nennt, etwas rauh angelassen zu haben.

Nach diesen Proben des Schlechten in ihm wiederholt Rudolph seine fixen Ideen über das „Gute" und das „Schlechte"

und berichtet über die Fortschritte, die er im Guten macht. Er nennt Almosen und Mitleid die keuschen und frommen Trösterinnen seiner verwundeten Seele. Sie an verworfene, unwürdige Wesen prostituiren, das wäre entsetzlich, unfromm, ein Sakrilegium. Versteht sich, Mitleid und Almosen sind Trösterinnen seiner Seele. Sie entweihen wäre daher ein Sakrilegium. Es wäre „Zweifel einflößen an Gott, und der welcher gibt, muß an ihn glauben machen.“ Einem Verworfenen ein Almosen geben — der Gedanke ist nicht auszudenken!

Jede seiner Seelenbewegungen ist für Rudolph von unendlicher Wichtigkeit. Er tarirt und beobachtet sie daher beständig. So tröstet sich der Thor hier gegen Murph, daß Fleur de Marie ihn gerührt habe. „Ich war bewegt bis zu Thränen, und man klagt mich an, blasirt, hart, unbeugsam zu sein!“ Nachdem er dergestalt seine eigne Güte bewiesen hat, eraltirt er sich über das „Schlechte,“ über die Schlechtigkeit der unbekannten Mutter der Marie, und mit aller möglichen Feierlichkeit wendet er sich zu Murph: „Tu le sais — certaines vengeances me sont bien chères, certaines souffrances bien précieuses.“ Dabei schneidet er so diabolische Fratzen, daß der getreuliche Bediente erschrocken ausruft: „hélas, Monseigneur!“ Dieser große Herr ähnelt den Gliedern des jungen Englands, die auch die Welt reformiren wollen, edle Handlungen begehen und ähnlichen hysterischen Zufällen unterworfen sind.

Den Aufschluß zu den Abentheuern und Situationen, denen sich Rudolph aussetzt, finden wir zunächst in seinem abenteuerlichen Naturel. Er liebt „das Pikante des Romans, Zerstreuung, Abentheuer, Verkleidung“, seine „Neu-

gierde" ist „unersättlich", er empfindet das „Bedürfniß lebhafter, stechender Gemüthsaufregung", er ist „begierig nach gewaltsamen Nervenerschütterungen."

Dieses sein Naturel wird unterstützt durch die Sucht, die Vorsehung zu spielen und die Welt nach seinen fixen Einbildungen einzurichten.

Sein Verhältniß zu dritten Personen ist entweder durch eine abstrakte fixe Idee vermittelt, oder durch ganz persönliche, zufällige Motive.

So befreit er den Negerarzt David und seine Geliebte nicht aus der unmittelbar menschlichen Theilnahme, welche diese Personen einflößen, nicht um sie selbst zu befreien, sondern um dem Sklaveneigenthümer Willis gegenüber die Vorsehung zu spielen und seinen Unglauben an Gott zu züchtigen. So erscheint ihm der maitre d'école als ein gefundnes Fressen, um seine längst ausgeheckte Straftheorie anzuwenden. Die Unterhaltung Murphs mit dem Gesandten Graun läßt uns von der andern Seite tiefe Blicke in die rein persönlichen Motive thun, welche Rudolphs edle Handlungen bestimmen.

Das Interesse des Monseigneur an Fleur de Marie rührt, wie Murph sagt, „à part" das Mitleid welches die Arme einflößt, daher, weil die Tochter, deren Verlust er so bitter empfindet, gegenwärtig dasselbe Alter haben würde. Der Antheil Rudolphs an der Markise von Harville hat, „à part" seine menschenfreundlichen Marotten, den persönlichen Grund, daß ohne den alten Markis von Harville und dessen Freundschaft mit dem Kaiser Alexander, Rudolphs Vater aus der Reihe der deutschen Souveräne eliminirt worden wäre.

Seine Wohlthätigkeit gegen Madame George und sein Interesse für Germain, ihren Sohn, hat denselben Grund. Madame George gehört der Familie Harville an. „C'est non moins à ses malheurs et à ses vertus qu'à cette parentée que la pauvre Madame George a dû les incessantes bontés de son Altesse.“ Der Apologet Murph versucht die Doppelsinnigkeit von Rudolph's Motiven durch Wendungen wie: „surtout, àpart, non moins que“ zu vertuschen.

Rudolph's ganzer Charakter faßt sich endlich zusammen in der „reinen“ Heuchelei, womit er die Ausbrüche seiner schlechten Leidenschaften als Ausbrüche gegen die Leidenschaften der Schlechten vor sich selbst und Andern darzustellen weiß, in ähnlicher Weise, wie die kritische Kritik ihre eignen Dummheiten als Dummheiten der Masse, ihre gehässigen Rankünen gegen die Entwickelung der Welt außer ihr, als Rankünen der Welt außer ihr gegen die Entwickelung, endlich ihren Egoismus der allen Geist in sich verschluckt zu haben meint, als egoistischen Widerspruch der Masse gegen den Geist darstellt.

Wir werden die „reine“ Heuchelei Rudolph's in seinem Verhalten zum Maitre d'école, zur Gräfin Sarah Mac Gregor und zum Notar Jacques Ferrand beweisen.

Rudolph hat den Maitre d'école zu einem Einbruch in seine Wohnung überredet, um ihn in die Falle zu locken und seiner habhaft zu werden. Er hat hierbei ein rein persönliches, kein allgemein menschliches Interesse. Der Maitre d'école ist nämlich im Besitz des Portefeuille's der Gräfin Mac Gregor, und Rudolph hat ein großes

Interesse, sich dieses Portefeuille's zu bemächtigen. Bei Gelegenheit des tête à tête mit dem Maitre d'école heißt es ausdrücklich:

„Rodolphe se trouvait dans une anxiété cruelle; s'il laissait échapper cette occasion de s'emparer du maitre d'école, il ne la retrouverait sans doute jamais; ce brigand emporterait les secrets que Rodolphe avait tant d'intérêt à savoir.“ Rudolph bemächtigt sich also im maitre d'école des Portefeuille's der Gräfin Mac Gregor; er bemächtigt sich des maitre d'école aus persönlichem Interesse; er blendet ihn aus persönlicher Leidenschaft.

Als Chourineur dem Rudolph den Kampf des maitre d'école mit Murph erzählt und sein Sträuben damit motivirt, daß er wußte was ihm bevorstehe, antwortet Rudolph: „er wußte es nicht“, und er sagt dies „d'un air sombre, les traits contractés par cette expression presque féroce, dont nous avons parlé.“ Der Gedanke der Rache fährt ihm durch den Kopf, er antizipirt den wilden Genuß, den ihm die barbarische Bestrafung des maitre d'école bereiten wird.

So ruft auch Rudolph beim Eintreten des Negerarztes David, den er zum Werkzeug seiner Rache bestimmt hat: „Vengeance! . . . Vengeance! s'écria Rodolphe avec une fureur froide et concentrée.“

Eine kalte und konzentrirte Wuth arbeitete in ihm. Dann murmelt er seinen Plan dem Arzt leise in's Ohr und als dieser zurückbebt, weiß er sogleich der persönlichen Rache ein „reines“ theoretisches Motiv unterzuschieben. Es handle sich, sagt er, nur um die „Anwendung einer

Idee", die ihm schon oft durch sein erhabenes Gehirn gefahren sei, und er vergißt nicht, salbungsvoll hinzu zu setzen: „Er wird noch den unbegrenzten Horizont der Reue vor sich haben." Er ahmt die spanische Inquisition nach, welche, nach der Verweisung der zum Feuer Verurtheilten an die weltliche Justiz, eine heuchlerische Bitte um Barmherzigkeit für den reuigen Sünder hinzufügte.

Es versteht sich, daß der gnädige Herr, als das Verhör und die Execution des maitre d'école vor sich gehen sollen, in einem höchst comfortablen Cabinet, in einem langen höchst schwarzen Schlafrock und in einer höchst interessanten Blässe dasitzt, und um den Gerichtshof getreu zu kopiren, einen langen Tisch mit Ueberführungsstücken vor sich stehen hat. Er muß nun auch den Ausdruck der Wildheit und Rache, womit er dem Chourineur und dem Arzt den Plan der Blendung mittheilte, verlieren und in der hochkomischen feierlichen Haltung eines Weltrichters aus eigner Erfindung, „ruhig, traurig, gefaßt" sich präsentiren.

Um gar keinen Zweifel über das „reine" Motiv der Blendung übrig zu lassen, gesteht der alberne Murph dem Gesandten Graun: „Die grausame Bestrafung des maitre d'école bezweckte vorzugsweise mich an dem Meuchelmörder zu rächen."

In einem tête à tête mit Murph äußert sich Rudolph dahin: „ma haine des méchants . . . est devenue plus vivace, mon aversion pour Sarah augmente en raison sans doute du chagrin que me cause la mort de ma fille."

Rudolph unterrichtet uns von der größern Lebhaftigkeit, welche sein Haß gegen die Bösen gewonnen hat. Versteht

sich, sein Haß ist ein kritischer, reiner, moralischer Haß, der Haß gegen die Bösen, weil sie böse sind. Er betrachtet diesen Haß daher als einen Fortschritt, den er selbst im Guten macht.

Zugleich aber verräth er, daß dieses Wachsthum des moralischen Hasses nichts anders ist als eine heuchlerische Sanktion, womit er die Zunahme seiner persönlichen Abneigung gegen Sarah beschönigt. Die unbestimmte moralische Einbildung — die Zunahme des Hasses gegen die Bösen ist nur die Schale der bestimmten unmoralischen Thatsache, der Zunahme der Abneigung gegen Sarah. Diese Abneigung hat einen sehr natürlichen, sehr individuellen Grund, seinen persönlichen Kummer. Dieser Kummer ist das Maaß seiner Abneigung. Sans doute!

Eine noch widerlichere Heuchelei zeigt sich in Rudolph's Zusammenkunft mit der sterbenden Gräfin Mac Gregor.

Nach der Enthüllung des Geheimnisses, daß Fleur de Marie die Tochter Rudolphs und der Gräfin ist, nähert sich ihr Rudolph, „l'air menaçant, impitoyable.“ Sie bittet ihn um Gnade. „Pas de grâce, antwortet er, malédiction sur vous . . . vous . . . mon mauvais génie et celui de ma race.“ Also die „Race“ will er rächen. Er berichtet der Gräfin nun weiter, wie er zur Buße für den Mordanfall auf seinen Vater, den Weltgang, worin er die Guten belohnt und die Bösen bestraft, sich auferlegt habe. Rudolph peinigt die Gräfin, er überläßt sich seiner Gereiztheit, er vollzieht aber in seinen eigenen Augen nur die Aufgabe, die er sich nach dem 13ten Januar gestellt hat, de poursuivre le mal.“

Als er fortgeht, ruft Sarah: „Pitié! je meurs . . . Mourrez donc, maudite, dit Rodolphe effrayant de fureur.“

In den letzten Worten „effrayant de fureur“ sind die reinen, kritischen und moralischen Motive seiner Handlungsweise verrathen. Eben diese Wuth hat ihn das Schwert gegen seinen, wie Herr Szeliga ihn nennt Hochseligen Vater zücken lassen. Statt dieses Böse in sich selbst zu bekämpfen, bekämpft er es als reiner Kritiker an Andern.

Schließlich hebt Rudolph selbst seine katholische Straftheorie auf. Er wollte die Todesstrafe abschaffen, die Strafe in Buße verwandeln, aber nur, so lange der Mörder fremde Leute ermordet und die Glieder der Rudolphischen Familie ungeschoren läßt. Rudolph adoptirt die Todesstrafe, sobald der Mord einen der Seinigen trifft, er bedarf einer doppelten Gesetzgebung, eine für seine eigne Person, und eine für die profanen Personen.

Durch Sarah erfährt er, daß Jacques Ferrand den Tod der Fleur de Marie herbeigeführt habe. Er sagt zu sich selbst:

„Nein! es ist nicht genug! . . welche Gluth der Rache! . . welcher Durst nach Blut! . . welche ruhige und reflektirte Wuth! . . So lange ich nicht wußte daß Eines der Opfer dieses Ungeheuers mein Kind war, sagte ich mir: der Tod dieses Menschen würde unfruchtbar sein . . . das Leben ohne Geld, das Leben ohne Sättigung seiner frenetischen Sinnlichkeit wird eine lange und doppelte Tortur sein . . . Aber es ist **meine** Tochter! . . Ich werde diesen Menschen tödten!“ Und er stürzt fort, um ihn zu tödten, findet ihn aber in einem Zustand, der die Mordthat überflüssig macht.

Der „gute" Rudolph! Mit der Fieberglut h der Rachlust, mit dem Durst nach Blut, mit der ruhigen und reflektirten Wuth, mit der Heuchelei, welche jede schlechte Regung casuistisch beschönigt, besitzt er gerade alle die Leidenschaften des Bösen, um derentwillen er Andern die Augen aussticht. Nur Glückszufälle, Geld und Rang retten den „Guten" vor dem Bagno.

„Die Macht der Kritik" macht zum Ersatz für seine sonstige Nichtigkeit diesen Don Quixote zum „bon locataire", „bon voisin", „bon ami", „bon père", „bon bourgeois", „bon citoyen", „bon prince", und wie diese Tonleiter die Herr Szeliga absingt, weiter heißt. Das ist mehr als alle Resultate, welche „die Menschheit in ihrer ganzen Geschichte" gewonnen hat. Das reicht hin, damit Rudolph „die Welt" zweimal vor dem „Untergehen" rette!

IX. Kapitel.

Das kritische jüngste Gericht.

Die kritische Kritik hat durch Rudolph zweimal die Welt vor dem Untergehn gerettet, aber nur, um nun selbst den Weltuntergang zu beschließen.

Und ich sah und hörete einen starken Engel, Herrn Hirzel, von Zürich aus mitten durch den Himmel fliegen. Und er hatte in seiner Hand ein Büchlein als wie das fünfte Heft der „Allgemeinen Literaturzeitung" aufgethan; und er setzte seinen rechten Fuß auf die Masse und den linken auf Charlottenburg; und er schrie mit großer Stimme,

wie ein Löwe brüllt, und seine Worte erhoben sich wie eine Taube Zirb! Zirb! in die Region des Pathos und zu den donnerähnlichen Aspecten des kritischen jüngsten Gerichts.

„Wenn endlich sich Alles gegen die Kritik verbündet, und — wahrlich, wahrlich, ich sage euch, dieser Zeitpunkt ist nicht mehr fern — wenn die ganze zerfallende Welt — es ward ihr gegeben zu streiten mit den Heiligen — sich zum letzten Angriff um sie herum gruppirt, dann wird der Muth der Kritik und ihre Bedeutung die größte Anerkennung gefunden haben. Um den Ausgang kann es uns nicht bange sein. Das Ganze wird darauf hinauslaufen, daß wir das Conto mit den einzelnen Gruppen schließen — und wir werden sie von einander scheiden, gleich als ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet, und wir werden die Schafe zu unserer Rechten stellen und die Böcke zur Linken — und ein allgemeines Armuthszeugniß der feindlichen Ritterschaft — es sind Geister der Teufel, sie gehen aus auf den ganzen Kreis der Welt, sie zu versammeln in den Streit, auf jenen großen Tag Gottes, des Allmächtigen — ausstellen, und werden sich verwundern, die auf Erden wohnen.“

Und da der Engel schrie, redeten sieben Donner ihre Stimmen:

Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla.
Iudex ergo cum sedebit,
Quidquid latet adparebit,
Nil inultum remanebit,
Quid sum miser tunc dicturus? etc.

Ihr werdet hören Kriege und Geschrei von Kriegen. Das muß zum ersten Alles geschehen. Denn es werden fal-

sche Christus und falsche Propheten aufstehen, Herr Buchez und Roux von Paris, Herr Friedrich Rohmer und Theodor Rohmer von Zürich, und werden sagen: hier ist Christus! Aber alsdann wird erscheinen das Zeichen der Gebrüder Bauer in der Kritik, und erfüllen wird sich das Schriftwort über das Bauernwerk:

„Quand les boeufs vont deux à deux
Le labourage en va mieux!"

Historische Nachrede.

Wie wir nachträglich erfahren haben, ist nicht die Welt, sondern die kritische Literaturzeitung untergegangen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Druckfehler.

Seite 1.	Zeile 16	von oben,	lies	Bodz statt Booz.
„ 4.	„ 16	„ „	„	Manna statt Mama.
„ 14.	„ 9	„ „	„	worin „ warum.
„ 17.	„ 1, 3 u. 5	von oben,	lies	Beraud statt Berand.
„ 23.	„ 9	von oben,	lies	charakteristische statt charakterisirte.
„ 36.	„ 16	„ „	„	Sieyes statt Say.
„ 46.	„ 14	„ „	„	möglich „ unmöglich.
„ 73.	„ 10	„ unten,	„	der wirkliche statt die wirkliche.
„ 75.	„ 8	„ oben,	„	il y a plus statt il y plus.
„ 80.	„ 4	„ „	„	Die statt Sie.
„ 89.	„ 12 u. 13	von oben	lies	fähig sein können statt: fähig Sinn zu erkennen.
„ 94.	„ 2	von oben,	lies	dem Roman statt dem Namen.
„ 97.	„ 2	„ „	„	unter statt hinter.
„ „	„ 13	„ „	„	nicht um statt nicht nur.
„ 115.	„ 7	„ unten,	„	Automaton statt Autorhaton.
„ 119.	„ 13	„ oben,	„	verdammt „ verdaut.
„ 131.	„ 14	„ unten,	„	des exklusiven Christenthums statt das exklusive Christenthum.
„ 135.	„ 12	„ „	„	Regungen statt Regierungen.
„ 141.	„ 6	„ „	„	versteckten statt verstockten.
„ 150.	„ 6	„ oben,	„	praestabilirte statt prostabilirte.
„ 152.	„ 4	„ unten,	„	erkannt statt anerkannt.
„ 160.	„ 4 rc.	„ „	„	als ihren Gegner darstellen sollen — wenn es nur möglich gewesen wäre, daß ... und wenn es nur (statt mir) auf der andern u. s. w.
„ 162.	„ 8	„ „	„	nur statt mir.
„ 166.	„ 11	„ „	„	den 21. Bogen statt dem 2ten Bogen.
„ 183.	„ 3	„ „	„	übrig blieb statt möglich war.
„ 198.	„ 4	„ oben,	„	kartesische „ artesische.
„ 209.	„ 9	„ unten,	„	wühlen statt wählen.
„ 219.	„ 13	„ oben,	„	immanente statt imminente.
„ 221.	„ 12	„ unten,	„	aufgefunden „ aufgebunden.
„ 230.	„ 15	„ oben,	„	Fleischhammer statt Fleischhauer.
„ 235.	„ 6	„ unten,	„	verstockte statt versteckte.
„ 242.	„ 8	„ „	„	docirt statt donnert.
„ 243.	„ 12	„ oben,	„	fängt statt hängt.
„ 244.	„ 12	„ „	„	werkthätige statt wortthätige.
„ 245.	„ 14	„ „	„	exoterische statt erotorische.
„ 247.	„ 1	„ „	„	geistige statt günstige.
„ „	„ 4	„ unten,	„	Vernichtung statt Verrichtung.
„ 252.	„ 11	„ oben,	„	concentrirt „ kommentirt.
„ 254.	„ 6	„ unten,	„	Masse statt Maaße.
„ 270.	„ 2	„ „	„	herbe statt berbe.
„ 300.	„ 2	„ oben,	„	Bestehende Justiz statt Bestehen der Justiz.

Buchbinder-Lehrwerkstätte
heim
bei Günzburg

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Engels, Friedrich,

Die heilige Familie, oder Kritik der Kritischen Kritik

Frankf. a.M. 1845

Res/Ph.sp. 241 k

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043114-6